În Ortodoxia de astăzi se fac auzite din ce în ce mai multe voci care neagă contribuția ecumenică a acesteia sau, şi dacă o acceptă, o socotesc ca un semn de trădare din partea unei părți a conducerii ce s-ar fi depărtat, într-un fel sau altul, de Biserica apostolică şi patristică. Făcând apel la diverse pasaje scripturistice, texte din Sfinții Părinți sau canoane ce opresc „relațiile cu ereticii", diverşi creştini ortodocşi – aparținând tuturor gradelor bisericeşti, de la simpli laici, până la monahi, clerici sau chiar ierarhi – pun la îndoială relevanța dialogului ecumenic, propunând şi preferând în schimb trăirea credinței „alături de frați", fără nicio relație cu cei străini de această credință.

Şi în Biserica Ortodoxă Română sunt voci considerate „autoritative", în paralel sau dincolo de poziția oficială, sinodală. Se poartă o veritabilă „bătălie" în jurul acutei probleme a ecumenismului, postulându-se tacit mai ales un pretins conflict între ierarhia eclezial-sinodală şi figurile spirituale ale Ortodoxiei... Privite „la rece", toate aceste reacții lasă impresia că, pe de o parte, Biserica Ortodoxă nu şi-ar fi definitivat pozițiile în ceea ce priveşte raportarea la celelalte Biserici şi denominațiuni creştine, iar pe de altă parte, ținând cont de virulența atacurilor afişată uneori de „anti" sau „pro"-ecumenişti, că această problemă nu este una de suprafață, exterioară, ci vizează în ultimă instanță însăşi ființa Bisericii (de unde şi importanța fundamentării teologice a discursului).

Care a fost cauza ajungerii la concluzii divergente? Precizăm că, dacă „anti"-ecumeniştii vedeau unitatea Bisericii ca fiind posibilă doar rămânând *in se*, ca un dat ce se păstrează nealterat în afara relațiilor cu cei ce nu țin de Ortodoxie, „pro"-ecumeniştii vedeau unitatea Bisericii nu doar ca un dat, ci şi ca o exigență misionară, ca un imperativ al celor aflați „pe calea" spre Eshaton, între „deja" şi „nu încă".

ISBN 978-973-739-989-2
ISBN 978-606-8106-13-7

42286
ex.1

PAVEL • CIPRIAN IULIAN TOROCZKAI ADEVĂRATUL ŞI FALSUL ECUMENISM

AUREL PAVEL

CIPRIAN IULIAN TOROCZKAI

ADEVĂRATUL ŞI FALSUL ECUMENISM

Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu
Editura Andreiana

Pr. Aurel Pavel
Ciprian Iulian Toroczkai

Adevăratul şi falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creştini

ISBN 978-973-739-989-2

Pr. Aurel Pavel
Ciprian Iulian Toroczkai

Adevăratul şi falsul ecumenism. Perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creştini

Apare cu binecuvântarea
ÎPS Dr. LAURENȚIU STREZA
Arhiepiscopul Sibiului şi Mitropolitul Ardealului

Editura Universității *Lucian Blaga* din Sibiu
2010

Coperta: Adrian Stoia

Volum apărut în cadrul *Centrului de Cercetare Teologică* al Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna”, Sibiu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
PAVEL, AUREL

Adevăratul şi falsul ecumenism: perspective ortodoxe asupra dialogului dintre creştini / Pavel Aurel, Toroczkai Ciprian Iulian. – Sibiu: Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2010

Bibliogr.

ISBN 978-973-739-989-2

I. Toroczkai, Ciprian Iulian

2

Introducere

Poate fi considerat secolul XX ca fiind „secolul ecumenismului"? În mare măsură, credem noi, da, căci niciodată în istoria creştinismului nu au fost făcuți mai mulți paşi spre întărirea dialogului, atât în interiorul său, cât şi al creştinilor cu alte religii. Desigur, aceste încercări nu au însemnat şi tot atâtea reuşite, mai ales dacă ținem cont de condițiile socio-istorice în care ele au avut loc: dacă la sfârşitul Primului Război Mondial lumea, umanitatea, poseda un „sentiment pentru unitatea lumii", începând cu sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial a predominant sentimentul contrar, cel al pluralismului sau diversității[1] (se cuvine amintit aici mai ales „războiul rece", care a polarizat taberele şi din punct religios, nu doar politic, economic sau social).

Chiar acest pluralism religios a făcut însă să se nască întrebarea – este creştinismul exclusiv sau inclusiv? Confruntați cu alte religii, dintre care unele aflate în „expansiune" (islamul), sau cu fenomene fără precedent în trecut – cum ar fi secularizarea sau globalizarea –, creştinii au fost puşi în situația existențială de a-şi (re)evalua esența şi rolul lor în lume. S-a simțit nevoia găsirii măcar a unei baze minimale teologico-etice pentru ca mesajul Mântuitorului Iisus Hristos să nu-şi piardă relevanța, pentru ca ceea ce înseamnă „a fi creştin" să nu se relativizeze[2]. De aici a

[1] Georges Khodr, „Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geistes", în Ulrich Dehn (ed.), *Handbuch Dialog der Religionen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Mein, 2008, p. 162.

[2] Vezi în acest sens Hans Küng, „Weltfrieden – Weltreligionen – Weltethos", în *Ibidem*, p. 339-340, care identifică şi care sunt aceste „cinci porunci pentru umanitate", recunoscute de mai toate religiile mari ale umanității ca stând la baza relațiilor economice, politice şi sociale şi promovate mai

survenit şi sporirea disponibilităţii spre dialog ca soluţionare a găsirii unui consens, momentul decisiv constituindu-l înfiinţarea Consiliului Ecumenic al Bisericilor (1948).

Se poate spune deci că anul 1948 a reprezentat „oficializarea" dialogului ecumenic inter-creştin. Bisericile Ortodoxe au luat parte la acest act şi în continuare au avut o prezenţă constantă la dialog, fie prin intermediul teologilor, fie prin intermediul unor reprezentanţi ai ierarhiei lor sacerdotale. Este o realitate ce nu poate fi negată.

În Ortodoxia de astăzi însă se fac auzite din ce în ce mai multe voci care neagă contribuţia ecumenică a acesteia sau, şi dacă o acceptă, o socotesc ca un semn de trădare din partea unei părţi a conducerii ce s-a depărtat, într-un fel sau altul, de Biserica apostolică şi patristică. Făcând apel la diverse pasaje scripturistice, texte din Sfinţii Părinţi sau canoane ce opresc „relaţiile cu ereticii", diverşi creştini ortodocşi – făcând parte din toate gradele bisericeşti, de la simpli laici până la monahi, clerici sau chiar ierarhi – pun la îndoială relevanţa dialogului ecumenic, propunând şi preferând în schimb trăirea credinţei „alături de fraţi", fără nicio relaţie cu cei străini de această credinţă.

Din ce în ce mai mult, şi în Biserica Ortodoxă Română se fac auzite asemenea voci; sunt voci considerate „autoritative", în paralel sau dincolo de poziţia oficială, sinodală. Se şi poartă, mai mult sau mai puţin deschis, o „bătălie" în jurul acutei probleme a ecumenismului, postulându-se tacit mai ales un pretins conflict între ierarhia eclezial-sinodală şi figurile spirituale ale Ortodoxiei (vezi acuzele din jurul unor persoane ce se pretind a ţine de „tradiţia" întruchipată de părintele Iustin Pârvu, de la Mănăstirea „Petru Vodă", la adresa P.F. Patriarh Daniel sau a Sinodului B.O.R., după modelul disputei dintre Muntele Athos

---

ales de creştini: nu ucide (nici alte prejudicii să nu aduci), nu minţi (nu înşela, nu rupe contracte), nu fura (a respecta drepturile celorlalţi), nu abuza sexual (nu rupe căsătoria), ai grijă de părinţi (ajută pe cei aflaţi în nevoi şi suferinţă). În ce măsură aceste puncte constituie o posibilă bază comună pentru *dialogul ecumenic* din perspectivă ortodoxă vom vedea în cele ce urmează.

şi Patriarhia Ecumenică din Constantinopol). Privite „la rece", toate aceste reacţii lasă impresia că, pe de o parte, Biserica Ortodoxă nu şi-ar fi definitivat poziţiile clare în ceea ce priveşte raportarea la celelalte Biserici şi denominaţiuni creştine, iar pe de altă parte, ţinând cont de virulenţa atacurilor afişată uneori de „anti" sau „pro"-ecumenişti, că această problemă nu este una de suprafaţă, exterioară, ci vizează în ultimă instanţă însăşi fiinţa interioară a Bisericii.

Chiar actualitatea şi importanţa temei ecumenice i-a făcut şi pe autorii cărţii de faţă să dorească să o aprofundeze mai îndeaproape. Şansa face ca ambii să aibă prilejul de a preda în cadrul catedrei de „Misiologie şi Ecumenism" de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna" din Sibiu – şi spunem şansă pentru că, nu de puţine ori, cursurile sau seminariile ţinute aici au constituit o „probă de foc", în sensul că studenţii nu au pregetat defel să-şi exprime fie adeziunea, fie repulsia faţă de fenomenul ecumenic. În fapt, mai mult sau mai puţin conştient, ei nu făceau altceva decât să reitereze – la cu totul altă „scară", desigur – cele două poziţii ambivalente pe care Biserica Ortodoxă le-a avut, pe parcursul secolului XX, faţă de *dialogul ecumenic*[3]. Acesta este şi subiectul lucrării noastre: perspectivele care se deschid la început de secol XXI în raport cu ecumenismul, plecând de la figurile cele mai reprezentative ale Ortodoxiei din secolul precedent. Într-adevăr, în opinia noastră atât poziţia anti-ecumenică, cât şi cea pro-ecumenică sunt sugestiv reprezentate de părintele Iustin Popovici şi de reprezentanţii Muntelui Athos, pe de o parte, respectiv de părinţii Georges Florovsky şi Dumitru Stăniloae, pe de altă parte. (Totuşi trebuie făcută încă de acum o remarcă de nuanţă: prefixul „pro" nu înseamnă că aceşti doi mari teologi ortodocşi, participanţi activi, e adevărat, la *dialogul ecumenic*, au fost partizanii *oricărui tip* de ecumenism!) Ne-am decis să

[3] Poziţii care se continuă, de altfel, până azi, după cum sugestiv arată şi David Pestroiu, „Ecumenismul – între susţinere şi contestare", în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, Universitatea Bucureşti, Anul VII, 2006-2007, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2007, p. 419-447.

ne oprim la aceste „voci", întrucât ele sunt, în opinia noastră, autoritative şi azi în Ortodoxie, fiind mai mereu citate de diverşi autori, fie în sprijinul continuării participării la *dialogul ecumenic*, fie împotriva lui. În plus, ceea ce determină apelul la ele este însuşi faptul că sunt poziții profund argumentate teologic, lucru pe care, din păcate, mulți dintre cei de acum nu mai au voința sau posibilitatea să îl facă.

După cum se va observa, paradoxul face ca, atât unii, cât şi ceilalți, să-şi definească pozițiile pe baza Revelației scripturistice şi patristice, animați fiind de dorința afirmării şi păstrării identității Bisericii celei „*una, sfântă, sobornicească şi apostolică*" (Cf. *Crezului* niceo-constantinopolitan din 325, 381). Care a fost cauza ajungerii la concluzii divergente, plecând de la această premisă, rămâne să vedem în continuare. Dorim totuşi să mai precizăm aici că, dacă cei dintâi vedeau unitatea Bisericii ca fiind posibilă doar rămânând *in se*, ca un dat ce se păstrează nealterat în afara relațiilor cu cei ce nu țin de Ortodoxie, cei din a doua categorie vedeau unitatea Bisericii nu doar ca un dat, ci şi ca o exigență misionară, ca un imperativ al celor aflați „pe calea" spre Eshaton, între „deja" şi „nu încă".

Excurs. Pentru a se înțelege mai bine concepțiile amintite mai sus, se cuvine să facem o foarte scurtă trecere în revistă a ceea ce însemna unitatea Bisericii în epoca primară. În textul său din *FA* 4, 32, Sf. Luca ne spune că cei din Biserică erau „o inimă şi un suflet". Este o imagine care vrea să sugereze unitatea şi armonia care domnea încă de la început în Biserică, dar pe care fostul titular de Noul Testament de la Facultatea din Berna, Ulrich Luz[4], o consideră ca fiind idilică şi artificială. În opinia acestuia, dimpotrivă, situația din Biserica primară era una foarte apropiată de cea pe care o cunoaştem astăzi: existau diferite tradiții,

[4] Ulrich Luz, „Unity of the Church in Pauline Times", în *Sacra Scripta*, nr. 2, 2004, p. 53-71. Vezi în acest număr întreaga secțiune dedicată ecleziologiei nou-testamentare, din care relevante pentru tema noastră sunt mai ales studiile: Peter Balla, „Dealing with tensions in the Early Church: the example of Acts 6:1-7" (p. 91-96), Hans Klein, „Zum Ekklesiologie im Corpus Paulinum" (p. 97-106) şi Stelian Tofană, „The dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology" (p. 167-180).

învățături de credință și diverse concepte despre Biserică. Pe de altă parte, acelaşi autor crede că, în pofida acestor diferențe, grupările de creştini erau în legătură unele cu altele[5] – „comuniunea" (*koinonia*) era un proces continuu, înfățișând diverse aspecte ce încercau să ajungă la un consens[6].

Chiar şi la o succintă lectură a textelor scripturistice se observă mai multe grupări în Biserica primară, care îmbrățișau convingeri diferite asupra a ceea ce era Biserica: în primul rând, era Sf. Ap. Pavel şi cei ce îl însoțeau în lucrarea lor misionară printre neamuri, în al doilea rând, erau Sf. Iacov, „fratele Domnului", şi „stâlpii Bisericii" din Ierusalim, iar în al treilea rând, existau creştinii iudei radicali. Între aceste grupări apar opinii diferite referitoare la necesitatea tăierii împrejur ca rit de intrare în comunitatea eclezială, pozițiile fiind uneori profund antagonice (spre exemplu, în *Ga* cap. 2 Sf. Pavel foloseşte apelative dure la adresa creştinilor iudei radicali, numindu-i „falşi frați" şi refuzând să discute cu ei). Rezolvarea survine în urma convocării Sinodului de la Ierusalim, când este anulată obligativitatea circumciziei pentru creştini[7]. Chiar dacă tensiunile nu sunt total aplanate nici după acest moment, se cuvine evidențiat următorul fapt: fiecare grupare era animată în susținerea poziției ei de dorința de a păstra unitatea Bisericii. Dar dacă creştinii iudei radicali şi creştinii iudei moderați din jurul lui Iacov vedeau în Biserică „poporul lui Dumnezeu", adică o „Biserică *în* Israel", Sf. Ap. Pavel vedea unitatea eclezială ca fiind *dată* şi *reală* în Iisus Hristos (vezi *1 Co* 1, 13) – niciodată Hristos nu Se poate împărți!

Acelaşi autor înşiruie şi elementele, „instrumentele" sau „puterile", prin care unitatea Bisericii se realizează efectiv în Iisus Hristos: 1) Bo-

---

[5] *Ibidem*, p. 54.

[6] P. Balla, art. cit., p. 95, vorbeşte şi el despre anumite tensiuni în Biserica primară, cum ar fi cele semnalizate în *FA* cap. 6, unde se confruntă creştinii iudei şi cei elini. Autorul consideră că apariția tensiunilor datorează creşterii numărului membrilor comunității creştine (p. 92), dar şi că depăşirea acestor tensiuni sub călăuzirea Duhului Sfânt înseamnă creştere în unitate şi sfințenie (concluzia de la *FA* 6, 7).

[7] U. Luz evidențiază rolul decisiv jucat de „stâlpii Bisericii" din Ierusalim cu această ocazie şi se întreabă dacă nu cumva Biserica ierusalimiteană juca în acea vreme rolul de „Biserică-mamă", având autoritate peste întreaga *ekklesia tou Theou* (ceea ce ar explica şi convocarea sinodului nu în Siria, unde a apărut problema, ci la Ierusalim, precum şi motivația colectei de ajutoare a lui Pavel – un alt mijloc de întărire a unității în jurul acestei Biserici). Vezi *Ibidem*, p. 57-59.

tezul (*Ga* 3, 28; *1 Co* 12, 13); 2) mărturisirile de credință, cum ar fi cele de la *1 Co* 15, 3-5; *Rm* 1, 3 ș.u.; 14, 9 sau *1 Co* 12, 3; 3) Euharistia (vezi *1 Co* 10, 16 ș.u. sau 11, 17 ș.u.); 4) Duhul (dacă textul de la *1 Co* 1, 5 poate lăsa impresia că harul Duhului poate duce la „rupturi", alte texte arată forța sa unificatoare: *1 Co* 12, 4-6, 12, 3; *Flp* 1, 27); 5) misiunea, căci ea nu este făcută în nume propriu, ci în numele lui Hristos (vezi mai ales *Rm* 15, 17), și, în fine, 6) Apostolii, cei care sunt martorii lui Hristos răstignit și înviat (deja în Epistola către Efeseni Sf. Ap. Pavel este prezentat ca o „mare figură apostolică" ce a realizat unirea evreilor și a neamurilor într-o singură Biserică a lui Hristos – *Ef* 2, 11; 3, 13)[8].

În ultima secțiune a studiului său, profesorul Luz se referă și la relația dintre Biserica locală și cea universală. Sintetizând, el afirmă că pentru Sf. Ap. Pavel „Biserica universală este întotdeauna reprezentată în adunarea locală, și biserica locală este întotdeauna privită ca o parte a Bisericii universale"[9]. Este o afirmație cu care noi nu suntem de acord: cu totul altfel se prezintă viziunea ortodoxă[10]. În conformitate cu aceasta, nu există separație între Biserica universală sau „Biserica lui Dumnezeu" – așa cum apare ea numită la *Mt* 16, 18; *FA* 5, 11; 8, 1; 9, 31; 19, 32; *1 Co* 12, 28; *Ef* 1, 22; 3, 10; 5, 23 ș.u.; *Flp* 3, 6; *Col* 1, 18 sau *1 Tim* 3, 5) – și diversele biserici locale – cum ar fi cea din Ierusalim (*FA* 8, 1; 9, 22), Antiohia (*FA* 13, 1; 14, 26; 15, 3), Efes (*FA* 22, 17) sau „din/în" alte locuri (*Rm* 16, 1; *1 Co* 1, 2; *2 Co* 1, 1; *Col* 4, 16; *1 Te*. 1, 1; *2 Tes* 2, 2). Chiar și atunci când se folosește termenul la plural – Bisericile din Iudeea (*1 Tes* 2, 14) sau Macedonia (*2 Co* 8, 1) – sensul trimite la Biserica lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, biserica sau bisericile locale sunt întotdeauna Biserica – unitatea fiind realizată, după cum strălucit a demonstrat actualul mitropolit de Pergam, Ioannis Zizioulas, în episcop (*proestos*) și în Euharistie. În fiecare sinaxă euharistică este prezent integral Capul Bisericii, Domnul nostru Iisus Hristos, ceea ce face ca fiecare biserică locală să nu fie doar o parte din Biserica lui Hristos, ci Biserica

[8] *Ibidem*, p. 65-69. În ce măsură toate aceste elemente au reprezentat „instrumente" ale unității Bisericii primare din perspectivă ortodoxă vom vedea în capitolele ce urmează.

[9] *Ibidem*, p. 69-70.

[10] Vezi Grigorie Marcu, „Elemente de eclesiologie paulină", în *MA* 6 (1968), nr. 1-3, p. 28-36, și, mai ales, Ioannis Zizioulas, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie și episcop, în primele trei secole creștine*, trad. Ioan Istrati și Geanina Chiriac, Editura Basilica, București, 2009.

universală în toată deplinătatea ei. „Unitatea în diversitate", recunoscută de mulți teologi de diferite confesiuni ca o caracteristică a Bisericii primare, nu trebuie despărțită de sintagma *hole e ekklesia*, determinantă pentru înțelegerea corectă a raportului dintre Biserica locală și cea universală (vezi *Rm* 16, 23; *1 Co* 14, 23 sau *FA* 5, 11; 15, 22)[11]. Pe de o parte, Biserica universală nu constituie o noțiune abstractă, însumarea unor părți reprezentate de bisericile locale, iar pe de altă parte, creștinii trăiesc realitatea eclezială la un nivel concret, real, doar prin realizarea Trupului mistic al lui Hristos, prelungire a împărtăşirii cu Trupul Său euharistic, în cadrul adunării bisericii locale.

Ecleziologia nou-testamentară prezintă şi un aspect eshatologic care nu trebuie în niciun caz neglijat. „Împărăția lui Dumnezeu este prima expresie sub care se înfățişează Biserica şi tema centrală a predicii Mântuitorului"[12]. Sfintele Evanghelii, dar nu numai, accentuează, într-adevăr, noțiunile de „împărăția cerurilor" (*e basileia ton ouranon*) sau „Împărăția lui Dumnezeu" (*e basileia tou Theou*) – de exemplu, ultima expresie apare menționată de 119 ori în Evanghelii şi de încă 23 de ori în celelalte scrieri ale Noului Testament[13]. Pe de o parte, această Împărăție este actuală, pe de altă parte, ea este viitoare; ea este actuală pentru că se află deja în sufletele ucenicilor, ca un germen care va creşte şi se va dezvolta, şi este viitoare pentru că va ajunge la deplinătate numai la Parusie. Instaurată prin Întruparea Fiului lui Dumnezeu, Împărăția se va instala definitiv abia în „veacul ce va să vie"; până atunci creştinii trăiesc tensiunea eshatologică, vieţuiesc între „deja" şi „nu încă". Să fie însă vreo deosebire între această „Împărăție a lui Dumnezeu" şi Biserică? Acelaşi autor scria: „Despre o deosebire între împărăția lui Dumnezeu şi Biserica lui Hristos se poate vorbi numai în ce priveşte gradul de realizare şi desăvârşire a fiecăreia în timp şi în eternitate. Biserica este identică cu împărăția lui Dumnezeu în sensul că ea constituie începutul acestei împărății aici pe pământ. Desăvârşirea împărăției lui Dumnezeu, inaugurată de existența pământească a Bisericii, va avea loc numai la parusie"[14].

---

[11] Vezi Stelian Tofană, „The Dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology", în *Sacra Scripta*, nr. 2 (2004), p. 172-173.

[12] Vasile Mihoc, „Ecleziologia Noului Testament", în *ST* 29 (1977), nr. 3-4, p. 235.

[13] Vezi *Ibidem*, p. 235, nota 17.

[14] *Ibidem*, p. 237; Ioan Săbăduş, „Ecleziologia în scrierile Sfântului Apostol şi Evanghelist Ioan", în *O* 17 (1965), nr. 3, p. 309.

Puterea care transformă treptat Biserica într-o realitate deopotrivă actuală şi eshatologică ține de lucrarea Duhului Sfânt. A Treia Persoană Dumnezeiască face ca, prin har, Biserica să fie „prelungirea lui Hristos" de-a lungul veacurilor. Este un aspect indispensabil al Bisericii, fără de care nu putem înțelege dimensiunea sa divino-umană: elementul nevăzut al Bisericii este „harul şi adevărul" (*In* 1, 17), care vine de sus, de la Capul Bisericii, Iisus Hristos; „viața în Hristos" nu este altceva decât viața cea tainică şi harică a Duhului în creştini; creştinii sunt „altoiți" pe Hristos, sunt „mlădițele" al căror „butuc" este Hristos (*In* 15, 1-6)[15].

Decurg de aici patru însuşiri esențiale ale Bisericii – sfințenia, apostolicitatea, sobornicitatea şi unitatea –, dintre care ne vom referi la ultimele două. Mai ales în opoziție cu sinagoga iudaică, mărginită numai la poporul lui Israel, Biserica posedă un caracter universal şi sobornicesc (vezi *Ga* 2, 28). Toți creştinii sunt chemați, într-un imperativ interior şi exterior, să formeze o singură Biserică, să cuprindă pe toți în Trupul lui Hristos. Altfel spus, „sobornicitatea Bisericii este acea capacitate pe care o au principiile sale de unitate de a atinge, de a transfigura, de a mântui, de a desăvârşi şi de a aduce la unitate tot ceea ce este omenesc în lume"[16].

După cum s-a observat, sobornicitatea este strâns legată de unitatea Bisericii, însuşire ce provine, chiar după cuvintele Mântuitorului, din unitatea treimică: „ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, ca şi aceştia întru Noi una să fie" (*In* 17, 21). În special imaginea eclezială a trupului tainic al lui Hristos exprimă ideea de unitate: credincioşii apar aici ca mădulare ale unui singur organism viu şi spiritual, contribuind fiecare la plinirea lui Hristos (*Ef* 1, 23). Temeiurile acestei unități se găsesc enumerate în textul de la *Ef* 4, 3-6, fiind în număr de şapte elemente: un trup, un Duh, o nădejde, un Domn, o credință, un Botez, un Dumnezeu. „Biserica este una în principiul său material, pentru că ea este un singur trup, iar acest trup este însuflețit de un singur Duh. Ea este una în tendința şi în scopul său final, anume preamărirea lui Dumnezeu şi fericirea veşnică a membrilor ei; este una, de asemenea, prin autoritatea care o conduce, căci are un singur Domn; una prin credința comună, care îi serveşte drept regulă şi normă exterioară. Botezul cel unul îi conferă existența şi creştere". Sunt şase principii rezumate de Sf. Ap. Pavel într-o singură propoziție: „Voi sunteți una în Hristos Iisus" (*Ga* 3, 28)[17].

[15] *Ibidem*, p. 242.
[16] *Ibidem*, p. 246.
[17] *Ibidem*, p. 243.

Unitatea eclezială mai are la bază însă şi convingerea puternică a unităţii fiinţei divine şi a creaţiei, căci „există un singur Dumnezeu şi Tată al tuturor" (*Ef* 4, 6). Îndemnul paulin este ca fiecare dintre noi să-şi aducă aportul la această unitate, prin rugăciunea pentru „toţi sfinţii" (*Ef* 6, 18), iar Biserica Orotdoxă urmează acest îndemn atunci când se roagă neîncetat „pentru sfintele lui Dumnezeu Biserici şi pentru unirea tuturor"[18].

Problema raportului dintre Ortodoxie şi Ecumenism este una care ţine, aşadar, de raţiuni profund teologice. Ea vizează însăşi dimensiunea universală a creştinismului, chemat să manifeste din ce în ce mai mult unitatea ontologico-eclezială a tuturor oamenilor; ţine de un imperativ divin, căci, dacă Iisus Hristos este Capul Bisericii, atunci constituirea Trupului Său, Biserica, s-a făcut încă de la Cincizecime şi se face numai sub asistenţa Duhului Sfânt[19]. De asemenea, raportul de care vorbim ţine însă şi de realitatea pregnantă a lumii în care trăim. Dialogul cu ceilalţi nu ţine doar de o „hermeneutică ecumenică" (Ion Bria); el necesită mărturia comună, solidaritatea creştinilor faţă de provocările contemporane: avort, homosexualitate, contracepţie, manipulare genetică, intoleranţă etnică etc., mai ales dacă admitem cu sinceritate că „lumea ortodoxă, îndeosebi după căderea Constantinopolului (1453), a intrat într-o perioadă a peripeţiilor istorice şi nu a avut curajul istoric, nici anticorpii intelectuali, să înfrunte noile provocări ale timpului"[20]. În parte această situaţie s-a remediat în a doua jumătate a secolului XX. Atunci din ce în ce mai mulţi membri marcanţi ai Bisericii Ortodoxe şi-au dat seama că fidelitate faţă de Sfânta Tradiţie nu înseamnă conservatorism sau imobilism mort. Înseşi provocările de care vorbeam au început să fie privite drept factor favorizant al unui nou dinamism viu. Ortodoxia nu trebuia, aşadar, să se teamă niciodată de provocare, căci, după cum s-a desprins din excursul nostru, încă de la înce-

[18] *Ibidem*, p. 244.

[19] G. Khodr, *op. cit.*, p. 170-173.

[20] Constantine Skouteris, *Perspective ortodoxe*, trad. Ioan Marin Croitoru, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 153.

put creştinii au trăit şi şi-au constituit identitatea într-o realitate multiculturală. Depăşind sentimentul de autosuficienţă egoistă şi izolare, Ortodoxia de astăzi se cuvine, la rândul ei, să „ridice mănuşa", să accepte provocările modernităţii şi pluralismului, întrucât „Ortodoxia poate să reprezinte un răspuns la întrebările prezentului, când ea însăşi va conştientiza obligaţia ei ecumenică şi socială"[21].

În fine, tot *dialogul ecumenic* poate să contribuie decisiv ca bază pentru soluţionarea problemelor sociale şi economice. Creştinii nu sunt „din lume", dar trăiesc „în lume", după cum se spune în *Didahie*[22], şi din această cauză nu au dreptul să renunţe la rolul lor de a fi pentru ceilalţi „sarea pământului" şi „lumina lumii". Autorul acestei scrieri spunea: „Sufletul e închis în trup, dar el ţine la un loc lumea; şi creştinii sunt deţinuţi în lume ca într-un arest, dar ei ţin la un loc lumea". Ce înseamnă acest lucru? Să ne reamintim cum creştinii erau persecutaţi ca fiind cei de un „gen nou", al „treilea gen", distinct atât de păgâni, cât şi de iudei; ei erau acuzaţi de ură împotriva umanităţii şi dispreţ al lumii şi al vieţii (vezi „uşurinţa" cu care acceptau moartea martirică pentru Hristos), dar şi de lipsă de patriotism civic şi de loialitate faţă de stat (din pricina speranţei lor eshatologice, a devotamentului faţă de Împărăţia lui Dumnezeu). A fost sarcina, în special, a Părinţilor apologeţi de a demonta şi respinge punct cu punct aceste acuzaţii. Pe de altă parte, nu trebuie pierdut din vedere şi următorul aspect: „Creştinismul primelor trei secole a dus, de altfel, o dificilă şi îndelungată luptă, în condiţii de minoritate persecutată,

[21] *Ibidem*, p. 142. Aceeaşi idee la p. 157: „În noua realitate istorică europeană este obligatoriu ca Ortodoxia să fie prezentă şi să funcţioneze ca un trup"; ea „are capacitatea, prin teologia, antropologia şi cosmologia ei, să contribuie la configurarea imaginii postmoderniste a lumii, oferind o contrapropunere care va elibera lumea de impasurile în care a fost condusă de modernismul european apusean".

[22] Vezi excelentul comentariu asupra acestui subiect la Ioan I. Ică jr, „Biserică, societate, gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi", în Ioan I. Ică jr-Germano Marani (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analiză – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 17-20.

împotriva tendinţelor puternice manifestate în interiorul lui, de a-l face să basculeze în atitudini radicale şi negative faţă de existenţă, societate, stat, istorie, cultură, lege şi raţiune". Prin această luptă, Biserica reuşeşte să „nu abandoneze puterilor malefice ale răului nici cosmosul, nici natura, nici statul, nici timpul, nici cultura, nici raţiunea, nici legea, nici Vechiul Testament. Deşi căzute în păcate, toate acestea sunt realităţi create de Dumnezeu, deci bune în fiinţa lor, putând constitui, după exorcizarea baptismală a puterilor demonice infiltrate în ea, materia potenţială a anticipării euharistice a Împărăţiei lui Dumnezeu"[23].

După cum corect sublinia Grigorios Larentzakis[24], termenii *Oikos*, *Oikonomia* şi *Oikumene* sunt indisolubil legaţi. „Casa" noastră în această lume implică nu doar ocuparea unui anumit spaţiu, ci mai ales viaţa trăită în comuniune cu ceilalţi. Imaginea exactă este, aşadar, aceea a familiei, în care toţi suntem fraţi. În acelaşi timp însă, convieţuirea armonioasă implică şi un set de reguli, în primul rând de natură etică; mai mult, pentru a fi valide şi aplicabile, se cere ca regulile să mai fie şi universale. Înţelegem acum deci de ce „Uniunea Europeană", din punct de vedere creştin ortodox, trebuie să însemne mult mai mult decât o simplă adunare guvernată de interese economice comune şi reciproc avantajoase. Vorbim de o dimensiune spirituală – iar în *Oikos Europa* Ortodoxia are obligaţia de a nu tăcea atunci când trebuie să ia cuvântul! Este convingerea profundă cu care autorii purced la scrierea acestei cărţi.

Pr. Prof. Univ. Dr. Aurel Pavel
Prep. Univ. Dr. Ciprian Iulian Toroczkai

---

[23] *Ibidem*, p. 20.

[24] Grigorios Larentzakis, „Orthodoxe Perspektiven zum Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene", în Dietmar Winkler, Wilfred Nausner (ed.), *Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 2004, p. 113-126.

I. Georges V. Florovsky

Începuturile implicării ecumenice a Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979)[25] se leagă de cercul înființat de Nikolai Berdiaev în 1926 la Paris şi la care participau membri ai Bisericii Ortodoxe (S. Bulgakov, B.P. Vyşeslavțev, M. Lot-Borodine şi V.V. Zenkovsky), Romano-Catolice (J. Maritain, G. Marcel, Ch. du Bos şi, ocazional, E. Gilson) şi Protestante (M. Boegner, W. Monod sau P. Maury).

Decisivă pentru participarea sa la *dialogul ecumenic* este alăturarea lui G. Florovsky la întrunirile ținute cu anglicanii, aşanumitele *Fellowships of St. Alban and St. Sergius*. Ele s-au constituit în anul 1928, la propunerea lui N. Zernov, şi grupau profesori de la cele două institute. Bun cunoscător al limbii engleze, Florovsky a luat parte la aceste conferințe pentru prima oară în anul 1929, alături de S. Bulgakov şi N. Zernov. În anii care au urmat se vor organiza, cel puțin o dată pe an, diverse călătorii de

[25] Date biobibliografice la: Christoph Künkel, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989, p. 28-93; Y.-N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Eglise. Un theologien contemporain: Georges Florovsky*, Editions du Centurion, Paris, 1968, p. 13-25; Andrew Blane, „A Sketch of the Life of Georges Florovsky", în Idem (ed.), *Georges Florovsky, Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, SVSQ, Crestwood, New York, 1993, p. 11-217; George Williams, „Florowski (Florovsky), Georg", în Franklin H. Littell, Hans Walz (ed.), *Weltkirchen Lexikon*. Handbuch der Ökumene, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1960, p. 414; Ciprian-Iulian Toroczkai, *Teologia rusă din diaspora. Context istoric; principalii reprezentanți şi originalitățile lor teologice*, Editura Agnos, Sibiu, 2005, p. 128-138; Idem, *Tradiția patristică în modernitate. Eclesiologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mişcării neopatristice contemporane*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p. 84-112.

cercetare şi conferinţe la diverse colegii anglicane, iar Părintele Florovsky va fi o prezenţă activă, contribuţiile sale privind înţelegerea vieţii creştine, Revelaţia şi colegiul episcopal fiind publicate în *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*.

În anul 1937 Florovsky va fi delegat al Bisericii Ruse din exil, condusă de mitropolitul Evloghi, la a doua Conferinţă „Faith and Order" de la Edinburgh. Aici s-a luat hotărârea pentru a se înfiinţa un „Consiliu Ecumenic al Bisericilor" (CEB), ocazie cu care s-a întrunit, în mai 1938, o Conferinţă la Utrecht. G. Florovsky, aflat în călătorie în Grecia şi Bulgaria, nu a fost prezent la această conferinţă, însă va participa la Conferinţa „Faith and Order" din august 1939, de la Clarens/Geneva.

Ocupând catedra de *Patrologie* la Institutul „St. Serge" din Paris, Părintele Florovsky va începe să fie privit cu ochi din ce în ce mai critici de unii dintre colegii săi, nemulţumiţi de remarcile dure pe care cel dintâi le-a avut faţă de „originalităţile sufletului rus" (de tip slavofil, sofiologic etc.) în masiva sa lucrare *Căile teologiei ruse*. Acest aspect nu este de neglijat, dacă ţinem cont că însuşi directorul Institutului, Serghei Bulgakov, era unul dintre cei mai de seamă continuatori ai concepţiei sofiologice ce apăruse în Rusia secolului al XIX-lea. Pentru că poziţia sa de la „St. Serge" devenise „neplăcută" şi „precară", G. Florovsky va întreprinde mai multe călătorii în străinătate – în Grecia, la Muntele Athos, la Sofia ş.a. – şi concomitent se va implica şi mai activ în *dialogul ecumenic* (ceea ce i-a dat posibilitatea de a sta cât mai mult departe de Paris).

După încheierea celui de-al Doilea Război Mondial, Părintele Georges Florovsky a mai predat şi la nou-înfiinţatul „Institut Ecumenic de la Bossey" (1946), ţinând şi câteva seminarii la Oxford şi Dublin, în anul 1947. De asemenea, nu va abandona nici participarea la discuţiile ecumenice: deja în februarie 1946 va pleca la întrunirea de la Geneva, unde se va stabili ca viitorul Consiliu Ecumenic al Bisericilor să fie înfiinţat la Amsterdam, în august 1948.

Aşa după cum a recunoscut şi W. Visser't Hooft, primul preşedinte al CEB, contribuţia Părintelui Florovsky la Ansamblul de

la Amsterdam a fost una esențială[26]. Deschisă la 22 august 1948, Conferința a beneficiat de aportul unor teologi de mare prestigiu, cum ar fi: Karl Barth şi Michael Ramsey; Georges Florovsky va şi participa, ca delegat al Patriarhiei Ecumenice, alături de aceştia la secțiunea dedicată „Bisericii în planul de mântuire al lui Dumnezeu". Ca recunoaştere pentru rolul jucat în consolidarea ecumenismului, Părintele Florovsky a fost ales la Amsterdam în Comitetul central al CEB.

Puține săptămâni după încheierea Ansamblului de la Amsterdam, Florovsky s-a mutat, împreună cu soția sa, la New York: mitropolitul Leontie (1876-1965) îl chemase ca profesor de *Patristică şi Teologie Dogmatică* la Institutul „St. Vladimir" de aici. Începe astfel „cariera americană"[27] a acestuia, caracterizată de o remarcabilă carieră universitară la celebre universități de peste Ocean, precum şi de intensificarea participării la dialogul inter-creştin. Astfel, în anul 1948 a fost cooptat ca profesor pentru *Istoria şi Teologia Bisericii Răsăritene* la „Union Theological Seminary", ca profesor invitat (şi mai târziu asociat) la Boston University (în anul universitar 1954-1955); a mai fost şi *Gastprofessor* la câteva facultăți – deja în 1955 fusese chemat la „Holy Cross Greek Orthodox Theological School" în Brookline –, iar la începutul anului 1956 renumele de care se bucura l-a făcut pe G.H. Williams să-i propună un post la „Harvard Divinity School", unde, din toamna anului 1957, a fost numit titular pentru Istoria Bisericii Răsăritene (prelegerile sale vor cuprinde însă şi teme patristice, de spiritualitate creştină sau de istoria creştinismului rus). În perioada 1961-1964 el va ține cursuri şi seminarii în cadrul Catedrei de slavistică de la Harvard, pentru ca în chiar anul în care împlinea vârsta de 70 de ani, 1964, să primească titlul de *professor emeritus* al acestei prestigioase instituții. Deşi în iunie 1964 G. Florovsky s-a retras de la Harvard, cariera sa academică

[26] Visser't Hooft, W.A., „Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC", în *SVTQ* 23 (1979), nr. 3-4, p. 135-138.

[27] George Williams, „Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948-1965)", în *GOTR* 11 (1965), nr. 1, p. 7-107.

era departe de a se fi încheiat: în acelaşi an a fost invitat la Universitatea din Princeton să ocupe catedra de Teologie şi Limba şi literatura rusă, în special pentru cursurile de masterat şi doctorat (*Graduate*). Această situaţie s-a prelungit până în anul 1972, când el şi-a încetat în mod oficial activitatea de profesor titular la Princeton (dar, până în pragul morţii, a mai ţinut anual câte un seminar pe diferite teme patristice)[28].

În toată această perioadă G. Florovsky şi-a consolidat participarea ecumenică: ca membru al Comitetului central al CEB (unde fusese ales încă din 1948, la Ansamblul de la Amsterdam), el a luat parte, până în 1961, la aproape fiecare şedinţă anuală a sa, precum şi la cele două întâlniri pregătitoare pe care le aveau membrii Comitetului executiv. De altfel, până în anul 1974, a făcut parte din Comisia „Faith and Order", ceea ce făcea ca mai mult de două săptămâni pe an să părăsească SUA (până în 1968 a participat la toate întâlnirile, cu excepţia celei ţinute în anul 1966 la Zagorsk, dovadă a atitudinii sale ostile regimului ateist sovietic). În mod firesc, el a fost invitat şi a participat la toate şedinţele pregătitoare şi la adunările CEB – Evanston (1954), New Delhi (1961), Uppsala (1968) –, precum şi la Conferinţele mondiale „Faith and Order", de la Lund (1952) şi Montreal (1963), unde a avut o contribuţie decisivă pentru partea ortodoxă.

În paralel cu această implicare ecumenică în cadrul CEB, Părintele Florovsky s-a preocupat şi de dialogul cu Bisericile aşazise „necalcedoniene". Cu ocazia sărbătoririi a 1500 de ani de la întrunirea Sinodului ecumenic de la Calcedon, s-a organizat o întrunire între teologii ortodocşi şi cei ne-calcedonieni, iar Flo-

[28] Recunoaşterea meritelor pe plan educaţional şi didactic pe care le avea Părintele Florovsky s-au manifestat nu doar pe pământ american (unde, după cum am văzut, a predat la mai multe colegii şi universităţi), ci şi în Europa, el fiind invitat să predea, printre altele, la Roma. În mod regulat a mai participat la Congresul Internaţional de Patristică din Oxford (în 1958 şi la Congresul de studii bizantine ţinut în München) şi, tot ca o recunoaştere oficială a meritelor sale deosebite, în anul 1965, a fost ales în Comisia pregătitoare a Conferinţei episcopilor din America, precum şi în Academia Americană de Ştiinţe.

rovsky a pregătit un document care nu a mai fost publicat. El a mai participat şi la întrunirea neoficială a cincisprezece teologi din cadrul ambelor Biserici (august 1964, Aarhus), viziunea sa asupra „hristologiei asimetrice" fiind amplu dezbătută. Importantă era şi convingerea sa, exprimată tot cu această ocazie, că inclusiv Occidentul face parte din *oekumene*, că unitatea Bisericii nu trebuie să fie restrânsă exclusiv asupra tradițiilor răsăritene. Ca urmare, G. Florovsky a militat asiduu pentru întărirea legăturilor între Roma şi Constantinopol, contribuind şi el la întâlnirea istorică dintre Patriarhul ecumenic Atenagora I şi papa Paul VI, din decembrie 1964. De altfel, un an mai târziu ultimul i-a recunoscut meritele şi l-a chemat în funcția de director al Institutului ecumenic înființat de el la Ierusalim.

Odată cu intrarea Bisericii Ortodoxe Ruse, ca şi a altor Biserici Ortodoxe, în CEB, G. Florovsky a considerat că misiunea sa ecumenică îşi găsise oarecum împlinirea, ceea ce l-a făcut să renunțe, după 1961, la funcția de „reprezentant al Ortodoxiei în CEB". În opinia unuia dintre apropiații săi, retragerea din cadrul dialogului ecumenic ar fi avut drept cauză şi dezamăgirile cauzate de eşecul dialogului ecumenic. „Deşi a fost membru fondator al CEB – scrie C. Cavarnos – Părintele Florovsky a devenit în ultimii săi ani un critic sever al Ecumenismului contemporan"[29].

Implicarea lui Georges Florovsky în *dialogul ecumenic* a avut la bază convingerea acestuia că Biserica Ortodoxă, pe de o parte, are de jucat un rol misionar extrem de important în lumea de astăzi şi că, pe de altă parte, din această activitate misionară dialogul cu ceilalți creştini reprezintă o dimensiune a sa *sine qua non*. Expunerea noastră se va axa astfel asupra acestor două aspecte esențiale ale Bisericii, aşa cum au fost ele dezvoltate în mai multe studii ale teologului şi patrologului din emigrația rusă – studii reluate apoi în colecția de *Opere complete*.

[29] Constantine Cavarnos, *Father Georges Florovsky on Ecumenism*, ed. a II-a, Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, California, 1996, p. 7.

Evanghelie, cultură, misiune

În viziunea Părintelui Florovsky Biserica apare ca o realitate antinomică, cu o „viață dublă" (*duas vitas*) sau, cu alte cuvinte, experiind o dublă dimensiune: eshatologică şi temporală[30]. Faptul că Biserica este încă *in via* nu este lipsit de importanță – în primul rând, ea se constituie ca un „corp misionar, trimis în lume pentru a proclama şi a propovădui Împărăția, şi «întreaga creație» este aşteptată să împărtăşească sau să practice această «ultimă re-înnoire» care a fost deja inaugurată de Domnul Întrupat"[31], în al doilea rând, chiar perspectiva eshatologică, prezentă în viața Bisericii, evită căderea în ispita de „dez-istorizare radicală a credinței creştine". Întemeiată „pe evenimente, nu pe idei", teologia creştină trebuie să fie construită ca o „Teologie a Istoriei", a „istoriei mântuirii" (*Heilsgeschichte*)[32].

Conştiința Bisericii că ea se constituie ca o „nouă ordine socială", „Noul Israel", „mica turmă" sau „rămăşița" lui Israel (*Lc* 12, 32), a fost prezentă chiar de la începutul creştinismului. Întruniți în „frăția" (*koinonia*) „Trupul lui Hristos", creştinii ştiau că sunt „adunarea, poporul lui Dumnezeu" (*ekklesia tou Theou*), că ei nu puteau fi decât pelerini şi străini în această lume, că adevărata lor „cetățenie" (*politeuma*) era „în ceruri" (*Flp* 3, 20), la fel cum Biserica întreagă peregrina prin această lume (*paroikousa*). În acelaşi timp, aceeaşi Biserică şi simbolurile prin care se încerca exprimarea realității sale (Legământ, Împărăția, „seminția

[30] G. Florovsky, „The Patristic Age and Eschatology: An Introduction", în *CW* IV, p. 63-65.

[31] *Ibidem*, p. 66. K. Ch. Felmy afirmă că o astfel de perspectivă, a unei „eshatologii prezenteiste", este specifică teologiei ortodoxe contemporane (vezi şi gândirea Părintelui Stăniloae, de exemplu), în opoziție cu teologia „de şcoală" supusă influențelor apusene, unde predomină o „eshatologie futuristă". Vezi K. Ch. Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale*, p. 309 ş.u.

[32] Idem, „The Last Things and the Last Events", în *CW* III, p. 244. Deşi recunoaşte că în Biblie nu poate fi găsită o „filozofie a istoriei" elaborată, Părintele Florovsky face o veritabilă „apologie" a perspectivei istorice într-un studiu al său, „The Predicament of the Christian Historian", în *CW* III, p. 31-65.

sfântă", „poporul ales" etc.) doreau să sublinieze caracterul său comunitar. Caracterul social al Bisericii se bazează pe convingerea că a fi creştin exclude din start existenţa ca fiinţă solitară şi izolată. Situaţia creştinului era una prin excelenţă paradoxală: „renunţând" la lume, cu toată deşertăciunea, mândria şi fala ei, prin mărturisirea lui baptismală, el depunea un „legământ solemn de loialitate faţă de Hristos Împăratul, singurul Împărat adevărat «pe pământ şi în cer»"[33], iar Tainele Bisericii apăreau ca „sacramente sociale", „sacramente ale incorporării". A clădi Biserica lui Hristos echivala, prin urmare, cu a reclădi societatea omenească pe o nouă bază[34].

Ca o consecinţă a celor spuse, Părintele Florovsky recunoaşte: „creştinismul este în mod fundamental o religie socială", iar fundamentul acestei afirmaţii constă tocmai în aceea că a fi creştin exclude din start existenţa ca fiinţă solitară şi izolată.

Principala misiune a Bisericii este „anunţarea Evangheliei", care semnifică, în mod inevitabil, a pronunţa o judecată asupra lumii. „Evanghelia însăşi este o judecată, iar în lume există o tensiune finală, un contrast şi o opoziţie, căci Evanghelia «nu este din această lume», este o proclamare a lumii «ce va să vină»"[35]. Atitudinea Bisericii este întotdeauna „revoluţionară" în raport cu „vechiul regim" al acestei lumi, şi creştinul trebuie să fie o „nouă creatură", la fel cum lumea trebuie să fie o „nouă creaţie". Altfel spus, tot aşa cum Dumnezeu îl revendică pe om în întregime, şi Biserica depune mărturie de această revendicare „totalitară" a lui Dumnezeu în Iisus Hristos.

Importante sunt şi căile prin care Biserica realizează idealul Evangheliei, căci astfel se relevă faptul că ea este mai mult decât o „tovărăşie de predicatori" sau o „societate învăţătorească", mai mult decât un „cerc misionar". Ea nu doar îi cheamă sau îi învaţă pe oameni, ci îi introduce (iniţiază) în această „viaţă nouă" pe

[33] Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert", în *CW* II, p. 68.

[34] Idem, „The Social Problem in the Eastern Orthodox Church", în *CW* II, p. 131-132.

[35] Idem, „Le Corps du Christ vivant", p. 55.

care o mărturiseşte. Misionarismul eclezial are cu totul alt înţeles decât cel care i se atribuie în general: Biserica „este cu adevărat un corp misionar, şi câmpul său de misiune este lumea întreagă. Dar ţelul activităţii sale misionare nu este doar de a comunica şi de a transmite oamenilor convingeri sau idei adevărate, nici chiar de a le impune o anumită disciplină sau o regulă de viaţă, ci înainte şi mai presus de toate să-i introducă într-o nouă realitate, să-i *convertească*, să-i aducă prin credinţă şi căinţă la Hristos Însuşi, astfel încât să-i nască din nou în El, din apă şi Duh Sfânt. Slujirea Cuvântului se desăvârşeşte în slujirea Tainelor”[36].

Aşa după cum sublinia şi Y.-N. Lelouvier[37], în viziunea Părintelui Florovsky misiunea Bisericii nu se rezumă la o ideologie, la simpla enunţare a unor mesaje cu conţinut moral-educativ; ea nu doar converteşte prin *verbo et exemplo*, ci „iniţiază”, prin săvârşirea Tainelor, într-o nouă realitate. Prezenţa dinamică a Bisericii în lume realizează o „eshatologie transfigurată”, echivalentă cu o „însumare” a valorilor pozitive care există deja în lume (de ex. iubirea), în virtutea faptului că ea a fost creată de Însuşi Dumnezeu. Desigur, „darul discernământului” nu reprezintă un lucru facil, ci, dimpotrivă, unul extrem de dificil. Istoria implică o „antinomie”, o combinaţie inextricabilă între bine şi rău, între lucrurile cu valoare pozitivă şi cele cu valoare negativă. De aici survine şi tensiunea radicală între Biserică şi lume, precum şi formele istorice false în care ea s-a manifestat: societatea exclusivistă şi totalitară a monahismului (Biserica-*ghetto*) şi încercarea de a încreştina lumea, de a o îngloba, în totalitatea ei, în fiinţa sa (Imperiul). Cu toate că aceste forme au eşuat – din cauza faptului că nu au ţinut seama de realitatea istorică, în esenţă antinomică, a Bisericii, de tensiunea ce se manifestă aici între alteritatea transcendentă a vieţii umane şi solidaritatea absolută cu destinul uman terestru – şi orice fuziune între aceste două aspecte este imposibilă, atitudinea lui G. Florovsky în raport cu cultura[38] nu

[36] *Ibidem*, p. 55. Cu alt prilej G. Florovsky a scris că „Tainele sunt sacramente sociale”.

[37] Y.-N. Lelouvier, *op. cit*., p. 138-154.

[38] G. Florovsky oferă o dublă accepţie a termenului „cultură”: pe de o parte, „cultura” este o atitudine sau o orientare specifică a personalităţilor

este una negativă. Ba chiar dimpotrivă, preluând ideea că epoca noastră este una „critică" şi nu una „organică", în mare măsură „post-creştină", definită, aşadar, prin necredinţă, şi de aici incertitudine, confuzie, disperare, el crede că „adevărata rădăcină a tragediei moderne nu stă numai în faptul că oamenii şi-au pierdut convingerile, ci în aceea că ei l-au părăsit pe Hristos"[39]. Deşi cultura nu este, şi nu poate fi, un scop sau o valoare ultimă pentru om[40], creştinii sunt chemaţi să „reclădească" lumea, să o convertească, să-i supună valorile la un „test apocaliptic". „Ispita" creştinului este încă aceea de a adopta, pur şi simplu, o poziţie de indiferenţă sau chiar opoziţie faţă de cultură[41], Florovsky enumerând patru tipuri ale acestei atitudini „pesimiste":

1) *pietismul*, prin care oamenii cred că L-au întâlnit pe Domnul şi Mântuitorul în experienţa lor privată şi personală şi că viaţa

---

şi grupurilor omeneşti, un sistem de scopuri şi „preocupări" şi un „sistem de obiceiuri" prin care se deosebeşte o societate „civilizată" de una „primitivă"; pe de altă parte, ea este un sistem de valori, produse şi acumulate în procesul creativ al istoriei, care tinde să obţină o existenţă semi-independentă sau chiar independentă de „strădania creatoare" care a creat şi descoperit acele valori (prin excelenţă multiple şi variate). Atunci când se vorbeşte de o criză a culturii, arată Florovsky, se subînţelege, de obicei, „o dez-integrare în unul din aceste două sisteme diferite, chiar dacă legate între ele, sau mai degrabă în ambele". Cf. „Faith and Culture", p. 11.

[39] *Ibidem*, p. 11.

[40] Părintele Florovsky preia şi distincţia operată de Oswald Spengler între „cultură" şi „civilizaţie": dacă prima are o valoare pozitivă, rezultat al creativităţii specific umane, cea de-a doua (în care cultura poate oricând degenera) are o valoare negativă, reprezintă o alienare a omului: „în «civilizaţie» omul este, cum s-ar spune, «înstrăinat» de sine însuşi, înstrăinat şi desprins de înseşi rădăcinile existenţei sale, de însuşi «sinele» său, sau de «natură», sau de Dumnezeu". *Ibidem*, p. 14.

[41] Este identificată o dublă cauză a acestei atitudini negative: 1) ideea că lumea este trecătoare, că istoria este nesemnificativă „în perspectiva veşniciei", ceea ce face ca toate valorile umane să fie „perisabile", relative şi nesigure, aşa cum este şi cultura în perspectiva unui sfârşit iminent; 2) „umbrirea" Tainei Creaţiei prin Taina Mântuirii, aceasta din urmă fiind privită mai curând ca o respingere a lumii căzute (deci şi a culturii) decât ca o vindecare şi recuperare a ei. Vezi *Ibidem*, p. 16.

lumii nu este decât o „încurcare păcătoasă” (din care se bucură că au fost eliberați). Ei nu pot vedea nicio valoare pozitivă în procesul culturii, în civilizație propovăduind „virtutea simplității”, în opoziție cu complexitatea implicării socio-culturale. Este o atitudine sectară, o izolare într-un creştinism subiectiv, o religie privată, preocupată exclusiv de „salvarea” individuală, un anumit fel de „retragere din lume” de factură psihologică: „un amestec paradoxal de căință şi mulțumire de sine, de umilință şi mândrie”, dublat de un dispreț sau o indiferență față de doctrină.

2) *puritanismul*, o reducție similară a credinței, deşi de un tip activ: fără dorința de a evada din istorie, cea din urmă este privită nu ca o „oportunitate creativă”, ci ca o „slujire” şi „supunere”. „Pretenția fundamentală este că omul, acest păcătos mizerabil, poate fi iertat dacă, şi atunci când, acceptă iertarea dăruită lui prin Hristos şi în Hristos, dar chiar şi în acest caz el rămâne întocmai ceea ce este, o făptură fragilă şi nefolositoare, şi nu este în mod esențial transformat sau reînnoit.” Chiar şi ca „persoană iertată”, omul rămâne o „creatură pierdută”, care nu posedă nicio valoare constructivă. Promovând un scop strict „utilitar”, această perspectivă trebuie să fie doar dusă mai departe şi suportată, îndurată ca un proces de formare a caracterului şi o probă o răbdării.

3) *existențialismul*, bazat pe protestul față de înrobirea omului în civilizație, expunând nimicnicia omului real, „aşa cum este şi cum se ştie pe sine”. Chiar dacă alături de forma sa ateistă există şi o formă care lasă loc existenței lui Dumnezeu în istorie, existențialismul persistă în a crede că „omul nu este totuşi altceva decât «nimic», în pofida iubirii mântuitoare şi a purtării de grijă a creatorului pentru făpturile sale pierdute şi înstrăinătate”. „Creaturalitatea” omului coincide deci pentru existențialişti cu „nimicul” omului – termenii de referință sunt, după cum arată Părintele Florovsky, „Totul lui Dumnezeu” şi „Nimicul omului”. Simptom al dezintegrării şi deznădejdii culturale, existențialismul va promova întotdeauna o „ființă singuratică şi solitară, implicată şi angajată inextricabil în investigarea stării sale critice.”

4) opoziția sau indiferența „*omului simplu*”, care „poate vieți destul de tihnit în lumea culturii, şi poate chiar să se bucure

de ea, dar se va întreba ce anume poate să «adauge» cultura religiei, în afară de un aspect decorativ, sau un tribut de reverenţă şi mulţumire, i.e. îndeosebi sub forma artei". Se găseşte aici o suspiciune faţă de întrebuinţarea raţiunii în chestiunile de credinţă, ca şi o îndoială pentru utilitatea şi valoarea culturii – definită ca „deşertăciune", un lucru fragil şi perisabil. „Omul simplu" va nega, în ultimă instanţă, orice justificare religioasă pentru imboldul omenesc de a cunoaşte şi de a crea; apoi, se va opri la „simplicitatea" religiei, refuzând aproape toate doctrinele şi dogmele Bisericii ca „speculaţie teologică"[42].

La finalul enumerării acestor tipuri de falsă soluţionare a raportului dintre „Credinţă şi Cultură", Părintele Florovsky va sublinia efectul nociv pe care îl are atitudinea „pesimistă" în lumea modernă[43], de unde şi necesitatea unei „teologii a culturii", inclusiv pentru deciziile noastre „practice". Accentuarea excesivă a „transcendenţei" „vieţii veşnice" conduce, în mod paradoxal, la o falsă perspectivă eshatologică, la o deplasare de la împlinirea planului lui Dumnezeu. Ocultarea valorii pozitive a creaţiei, în care omul avea scopul de a fi „co-creator" cu Dumnezeu, urmând să acţioneze în lume într-o triplă funcţie: de împărat, preot şi profet al ei, are drept consecinţă neglijarea timpului, cu valoarea sa pentru mântuirea omului, situat deopotrivă în Biserică şi în lume. „Istoria", deşi o „palidă anticipare" a „Veacului ce va să vină", este totuşi o anticipare a sa reală, iar procesul cultural în istorie este legat de desăvârşirea finală (chiar dacă într-o manieră ce nu poate fi pe deplin descifrată acum într-un mod adecvat). În consecinţă, „trebuie să fim atenţi să nu exagerăm «realizarea omenească», însă în acelaşi timp să nu minimalizăm vocaţia creatoare a

[42] Vezi *Ibidem*, p. 16-20.

[43] „Dogma Creaţiei, cu tot ceea ce ea implică, a fost serios umbrită în conştiinţa creştinilor moderni, iar conceptul Providenţei, i.e. al purtării de grijă perene a Creatorului faţă de destinul creaţiei Sale, a fost efectiv redus la ceva extrem de sentimental şi subiectiv. În mod corespunzător, «Istoria» a fost concepută ca un enigmatic interval între Faptele Minunate ale lui Dumnezeu, interval căruia îi era greu de atribuit o substanţă proprie." Cf. *Ibidem*, p. 20.

omului. *Destinul culturii omeneşti nu este irelevant pentru destinul final al omului* (s.n.)"[44].

Schismă? Da, schismă!

Într-o anexă explicativă a studiului său „Taina Cincizecimii", redactat în cadrul Întâlnirilor „St. Alban" şi „St. Serge", după ce deplângea lipsa unității lumii creştine, ce ar implica „slăbiciunea sa mistică", şi considera faptul însuşi al separației în Biserică „un paradox şi o antinomie", Părintele Georges Florovsky aprecia că, deşi „vina" Vestului ar fi mai mare în despărțirea de Răsărit, tema aceasta este destul de complicată şi, continuă el, „ar fi mai înțelept să mă apropii de această temă separat, cu o altă ocazie"[45]. De fapt însă, parcurgând încă o dată principalele etape ale biografiei florovskiene, observăm că Părintele Florovsky a avut una dintre cele mai importante contribuții la *dialogul ecumenic* din secolul XX, ceea ce îl aşează pe deplin, alături de alți teologi ortodocşi (ca P. Evdokimov, Vl. Lossky, D. Stăniloae ş.a.), în rândul „pionierilor ecumenismului"[46]. Începând cu anul 1937, când a avut

[44] *Ibidem*, p. 20-21. Se constituie ca o evidență istorică faptul că Biserica a clădit, veacuri de-a rândul, cultura; ba chiar de la început, creştinismul a apărut într-una din perioadele cele mai dificile ale istoriei, în timpul unei însemnate crize a culturii, care nu a fost depăşită decât prin naşterea „Culturii Creştine". Pentru teologul rus nici măcar monahismul nu se opune culturii. Profunzimea vieții duhovniceşti este cea care produce creativitatea spirituală şi, nu întâmplător, strădania ascetică era descrisă ca o „filosofie", o „iubire de înțelepciune". Fără a considera că ascetismul conduce întotdeauna la creativitate, Părintele Florovsky scrie că izbăvirea creativității de „toate felurile de utilitarism" se face printr-o „re-interpretare ascetică"; „renunțarea ascetică descătuşează spiritul, eliberează sufletul"; „prin experiența ascetică însăşi viziunea asupra lumii este transformată şi înnoită", iar „lumea se cere re-adusă la frumusețea sa originară, dintru care a căzut în păcat"; acesta este motivul pentru care „ascetismul conduce la acțiune". Vezi G. Florovsky, „Christianity and Civilization", p. 126-129.

[45] Idem, „The Sacrament of Pentecost", în *CW*, vol. III, p. 200.

[46] Vezi volumul colectiv, editat de Ion Bria şi Dagmar Heller, *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, WCC Publications, Geneva, 1995. Iată ce scria aici autorul „medalionului" dedicat

loc Conferința de la Edinburgh, şi până la Ansamblul CEB ținut la New Dehli, în 1961, el a făcut parte din structurile de conducere ale Consiliului, a participat ca membru activ la cele mai importante întruniri şi mai ales a prezentat viziunea ortodoxă asupra diverselor teme ecumenice discutate aici, reflectată în multele sale studii şi articole (reluate în CW, vol. XIII şi vol. XIV). Potrivit lui Ch. Künkel, activitatea ecumenică a lui G. Florovsky este cen-

---

lui Georges Florovsky, Emilianos Timaidis: „Dintr-o perspectivă ecumenică Georges Florovsky a fost unul dintre simbolurile strălucite ale pionieratului Ortodoxiei în Apus. […] Astfel el a contribuit enorm la plasarea CEB pe baze solide şi cu direcții pline de speranță. Georges Florovsky trebuie, cu siguranță, să fie considerat unul dintre arhitecții şi făuritorii CEB, o organizație care îi este profund îndatorată." (p. 95) Tot în acest sens se înscriu şi considerațiile primului preşedinte al CEB, W.A. Visser't Hooft, „Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC", în *SVTQ* 23 (1979), nr. 3-4, p. 135-138, ca şi cele ale Părintelui Florovsky însuşi, „My Personal Participation in the Ecumenical Movement", în *CW*, vol. XIV, p. 169-173. Foarte interesante sunt şi reflecțiile lui Charles Moeller, „Nouveaux aspects de l'oecuménisme", în Andrew Blane (ed.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy: Volume III. Essays in Honor of Georges Florovsky*, Mouton, Haga – Paris, 1974, p. 215-241, aici p. 215, nota 1. Autorul îşi aminteşte că rolul jucat de Georges Florovsky la Congresul de la Atena a constituit subiectul unui curs pe care el l-a frecventat la Universitatea din Louvain chiar în anul 1937-1938. După cum afirmă Moeller, publicarea actelor congresului şi viziunea florovskiană asupra „elenismului creştin", adică sublinierea înrădăcinării teologiei în patristica greacă şi continuarea ei – nu fără anumite alienări – în Ortodoxie, au reprezentat pentru acea generație (1935-1939) o „adevărată redescoperire", căci impresia generală era de a identifica Biserica Ortodoxă cu ceea ce promova „mişcarea slavofilă" prin unii filosofi şi teologi ruşi ai emigrației. După ce mai evocă o altă întrunire ecumenică cu Florovsky, survenită la centrul „Istina" şi la care a luat parte şi celebrul liturgist romano-catolic Dom Lambert Beauduin, Charles Moeller subliniază aportul specific Bisericii Ortodoxe, pe care l-a dovedit şi Părintele Florovsky, şi evidențiază „necesitatea participării Ortodoxiei la *dialogul ecumenic*, nu doar pentru că ea este o denominațiune creştină importantă ca număr – peste 200 de milioane de credincioşi –, ci mai ales datorită înrădăcinării sale privilegiate în tradiția patristică greacă şi siriacă." (După cum vom vedea, acesta a fost şi mesajul Părintelui Florovsky, afirmat neîncetat în cadrul participărilor sale la *dialogul ecumenic*.)

tratã pe patru puncte esențiale – punctul de plecare trebuie să fie unitatea tuturor creştinilor în Hristos, după care se trece la identificarea şi analizarea schismei dintre Biserici, a legături Bisericii Ortodoxe cu acestea şi, în fine, căutarea paşilor ce trebuie urmați pe drumul (re)unirii Bisericilor –, toate regăsindu-se concentrate în chiar primele rânduri, „programatice", ale adresei redactate cu ocazia Primului Ansamblu al CEB (Amsterdam, 1948): „Problema ecumenică este problema schismei şi a urmărilor ei. Creştinismul este profund divizat şi împărțit (*polarized*). Nu există o conştiință (*mind*) comună a lumii creştine. Prima sarcină ecumenică este tocmai aceea de a o crea."

În gândirea Părintelui Florovsky ecumenismul aparține de sfera misiunii Bisericii, adică ține de însăşi esența sa, prin excelență sobornicească, care trebuie să aibă ca urmare şi universalitatea. Punctul de plecare în acțiunea ecumenică trebuie să-l reprezinte, aşadar, unitatea tuturor în Hristos (identificând Biserica cu Trupul viu al lui Hristos, Florovsky considera că cea mai bună definiție a acesteia ar fi „ansamblul creştinismului")[47]. El este Capul unic şi singur al Bisericii şi de aceea Biserica este una. (Dar, după cum vom vedea când vom vorbi despre sobornicitate, deşi întreaga umanitate a fost unită în ipostasul Fiului lui Dumnezeu, această unitate trebuie să fie concretizată, actualizată de fiecare persoană umană în existența sa – de unde rezultă că unitatea în Hristos reprezintă atât un dat, cât şi o misiune.)

Paradoxul creştinătății constă în aceea că, deşi mulți creştini simt că există o legătură şi o unitate cu frații şi surorile altor culte creştine, totuşi creştinismul în ansamblul său apare ca fiind divizat. A depăşi această situație înseamnă în primul rând a identifi-

[47] Referindu-se la discuțiile Ansamblului de la Evaston asupra „Unității noastre în Hristos şi a dezbinării noastre ca Biserici", G. Florovsky scria că un prim înțeles al acestei fraze este că „toți creştinii sunt uniți în Hristos, în iubirea Lui mântuitoare, de la care nu este nimeni exclus", că „Hristos a murit pentru toți oamenii şi pentru întreaga umanitate. Iisus Hristos este Domnul tuturor, al întregii creații […]". Cf. „The Tragedy of Christian Divisions", în *CW* XIII, p. 28.

ca situația la adevărata ei dimensiune, adică a sublinia realitatea schismei şi a identifica cauzele care au dus la apariția sa[48].

În calitatea sa de istoric, Părintele Florovsky nu încearcă să nege sau să minimalizeze conflictele doctrinare sau schismele; dimpotrivă, el arată că „toată istoria primelor zece secole ale creştinismului a fost exact o istorie a schismelor şi a încercărilor de depăşire a lor (*healing*), ceea ce nu s-a realizat niciodată pe deplin”[49]. Despărțirea „oficială”, survenită în anul 1054, nu este altceva decât culminarea acestei stări de fapt. În identificarea cauzelor, Părintele Florovsky subliniază „lipsa de iubire” (*lack of love*)[50], precum şi realitatea păcatului – de unde caracterul tragic al schismei, o „criză” şi o „catastrofă”[51]. „Pasiunile omeneşti” şi cadrul existențial în care creştinii îşi duc existența lor pământească (să nu uităm „tensiunea” dintre Evanghelie şi lume), adică „factorii non-teologici”, nu pot fi însă considerați ca unică sursă a dezbinării: un rol decisiv l-au jucat şi factorii teologici, modul diferit de a percepe Adevărul[52]. Schisma are deci şi un caracter doctrinar, nu doar istoric[53]. „Adevărul este în mod esențial infinit”, ceea ce reclamă o permanentă căutare de sensuri noi. Dinamismul lui determină o permanentă relativizare a definițiilor

[48] S-a afirmat chiar că „cea mai importantă realizare a Mişcării Ecumenice contemporane a fost probabil curajul de a recunoaşte că *există un dezacord major*” între creştini. *Ibidem*, p. 29. Apoi, Părintele Florovsky a identificat şi unul dintre efectele imediate ale schismei: dacă unitatea reprezintă un imperativ divin pentru toți creştinii, ține de însăşi esența creştinismului, bineînțeles că „dezbinarea creştină înseamnă tocmai eşecul creştinilor în a fi adevărați creştini. Într-un creştinism divizat nimeni nu poate fi pe deplin creştin (*fully Christian*) […]”. Idem, „Ecumenical Aims and Doubts”, în *CW* XIII, p. 24.

[49] Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *CW* XIV, p. 20.

[50] Idem, „The Problematic of Christian Reunification”, în *CW* XIII, p. 16.

[51] Idem, „Ecumenical Aims and Doubts”, în *CW* XIII, p. 23.

[52] Vezi Idem, „The Tragedy of Christian Divisions”, în *CW* XIII, p. 30.

[53] *Ibidem*, p. 31; Idem, „My Personal Participation in the Ecumenical Movement”, în *CW* XIV, p. 171.

dogmatice (care nu sunt însă mai puțin adevărate). „Teologia însăşi este în ultimă instanță o «teologie apofatică», *doar un simbol* al tainei nepătrunse a lui Dumnezeu, în măsura în care este revelat omului de către Dumnezeu Însuşi.” Apoi, nu trebuie uitată nici contingența omului, creaturalitatea sa: dacă Adevărul nu ține de „lumea ideilor”, ci este o Persoană Vie, cunoaşterea sa nu înseamnă studiul unor fraze, ci „o întâlnire personală şi un dialog continuu cu Dumnezeul cel viu”. De aici şi inadecvarea permanentă a omului în fața adevărului, căci el exprimă această trăire în funcție de mediul intelectual sau tradiția culturală a timpului şi a locului său[54]. Spre exemplu, Părintele Florovsky aminteşte de dificultatea de a reda „identitatea mesajului” în termeni din greacă, latină sau siriacă, la fel, diversele şcoli de teologie, nu de puține ori aflate pe poziții opuse (vezi Alexandria şi Antiohia). Totuşi unitatea avea loc în Biserica locală prin „unitatea credinței sau ortodoxiei” dintre diversele biserici locale, printr-un *consensus* al „episcopatului nedivizat (Catholic)”[55].

O problemă se cere a fi abordată aici: În ce mod s-a produs schisma? Poate fi cu adevărat divizată Biserica unică? Răspunsul Părintelui Florovsky este unul negativ: „trebuie să cădem de acord că Biserica lui Hristos *pur şi simplu nu poate fi împărțită*, la fel cum Hristos Însuşi nu poate fi împărțit”[56]. Mult mai corect ar fi deci să se vorbească nu de „divizare” (*disunion*), ci de o „disociere” (*dissociation*), de anumite „forțe centrifuge” care au dus la desprinderea unor elemente din Biserica unică a lui Hristos[57]. Astfel, schisma apare ca o realitate ambiguă, paradoxală: chiar dacă divizarea creştinilor este reală, succesiunea apostolică – unul dintre garanții unității Bisericii – nu a fost niciodată ruptă[58]. În viziunea Părintelui Florovsky Biserica Ortodoxă, în

[54] Idem, „Theological Tensions among Christians”, în *CW* XIII, p. 10-12.

[55] Vezi Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *CW* XIV, p. 22 ş.u.

[56] Idem, „The Tragedy of Christian Divisions”, în *CW* XIII, p. 30.

[57] Idem, „The Problematic of Christian Reunification: The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism”, în *CW* XIII, p. 15.

[58] Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion”, în *CW* XIV, p. 20.

ciuda unor factori istorici ostili, a fost şi este Biserica adevărată. Opunându-se opiniei lui Gass, după care Biserica Răsăriteană este o „Biserică nouă", de „formaţie confesională", deosebită de Biserica veche printr-un lung proces de decădere şi de deviere, el răspunde la întrebarea: „Este oare actuala Biserică Ortodoxă identică cu cea din vremea Sfinţilor Părinţi?" prin afirmarea identităţii doctrinare a Bisericii Ortodoxe de azi cu „Biserica tuturor veacurilor şi îndeosebi a celei primare (*Urkirche*)". Aşadar, „ea nu-i una dintre Biserici, ci e însăşi Biserica în adevărata ei fiinţă". Iar identitatea presupune mai mult decât o continuitate istorică neîntreruptă: „Avem de-a face aici cu cea mai deplină identitate spirituală şi ontologică, una şi aceeaşi credinţă, unul şi acelaşi duh, unul şi acelaşi ethos. Aceasta e trăsătura fundamentală a ortodoxiei"[59].

Pornind de la premisa că Biserica Ortodoxă coincide cu Biserica adevărată, „una, sfântă, sobornicească şi apostolică", Părintele Florovsky era conştient că statutul „ne-ortodocşilor" reprezintă centrul problematicii ecumenice[60], o problemă care se cere

---

[59] Idem, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church", în *CW* IV, p. 13-14; trad. rom. T. Bodogae, în *MA* 26 (1981), nr.10-12, p. 736-737. În acest sens, Părintele Florovsky nu identifică „Biserica nedivizată" cu ceea ce se înţelege în protestantism prin *consensus quinquesaecularis*. Duhul Sfânt a lucrat neîncetat în Biserica Ortodoxă şi după primele cinci secole. Apoi, lucru şi mai important, esenţială nu este perioada „normativă" – restrânsă la primele cinci, opt sau paisprezece secole – a Bisericii, ci principiile care se desprind din aceasta: 1) Biserica este una. Consensul dogmatic exprimă adevărul său sobornicesc, nefiind altceva decât redarea experienţei mistice a Bisericii ca Trup; 2) intercomuniunea nu este permisă, întrucât e străină duhului Bisericii primare, caracterizat prin relaţia intimă dintre mărturisirea comună de credinţă şi continuitatea neîntreruptă a structurii sacramentale; 3) problema „limitelor" Bisericii nu şi-a găsit încă rezolvarea deplină în Ortodoxie, ideea de bază fiind totuşi aceea că graniţele canonice nu trasează în mod deplin principiile harismatice ecleziale. Vezi Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion", în *CW* XIV, p. 27-28. Dacă primul principiu a fost tratat anterior, asupra celorlalte două ne vom ocupa în cele ce urmează.

[60] G. Florovsky, „St. Cyprian and St. Augustine", în *CW* XIV, p. 48-51, aici p. 48.

însă, în mod necesar, rezolvată. Recunoscând că orice „sectă" sau „schismă" constituie „întotdeauna ceva contradictoriu şi nefiresc, un paradox şi o enigmă" – tocmai în virtutea faptului că spiritul sectar este exact contrariul spiritului Bisericii, definit ca unitate după prototipul Sfintei Treimi şi exprimat în catolicitate (*sobornost*) –, el va încerca să soluționeze această problemă, într-un studiu intitulat „Limitele Bisericii"[61], pe baza celor două viziuni predominante în Biserică, una exclusivistă – promovată de Sfântul Ciprian – şi una inclusivistă – promovată de Fericitul Augustin.

„Limitele" Bisericii

Sfântul Ciprian de Cartagina a fost cel care, cu o „neînfricată consecvență", a dezvoltat învățătura conform căreia harul este total absent în orice sectă. Sfintele Taine sunt „aşezate" în Biserică, se săvârşesc doar în comuniune şi în sobornicitate, iar prin faptul că schisma înseamnă ieşirea din Biserică, situarea voită „în afară", aici nu există mântuire (*extra Ecclesia nulla salus*).

Chiar dacă doctrina Sfântului Ciprian nu a fost niciodată respinsă sau dezmințită în premisele ei teologice[62], totuşi concluziile trase de el nu au fost acceptate şi sprijinite de conştiința Bisericii. Ea a recunoscut validitatea Tainelor săvârşite în afara limitelor sale canonice, reprimind pe membrii altor secte (chiar eretice) fără Botez, doar prin Mirungere (şi uneori şi fără aceasta). La baza acestor practici se găsea convingerea că, în virtutea unui anume „paradox mistic", granițele harismatice nu coincid în mod invariabil cu cele canonice![63]

---

[61] Idem, „Les limites de l'Eglise", în *Le Messager Orthodoxe*, nr. 37 (1961), p. 28-40; „The Boundaries of the Church", în *CW* XIII, p. 36-45 (variantă prescurtată).

[62] Chiar şi Fer. Augustin, este de părere Florovsky, nu a intrat în dispută cu Sf. Ciprian, ci cu ereticii donatişti, în esență el situându-se însă nu „foarte departe de Ciprian". „În raționamentul său privind unitatea Bisericii, unitatea iubirii ca o condiție necesară şi hotărâtoare pentru puterea mântuitoare a Tainelor, Augustin nu face de fapt decât să-l repete pe Ciprian în cuvinte noi." „Les limites…", p. 29.

[63] *Ibidem*, p. 30-31: „Ca organism mistic, ca Trup tainic al lui Hristos, Biserica nu poate fi descrisă în mod adecvat numai în termeni sau categorii

În general, poziția „toleranță" a Bisericii în raport cu (re) primirea membrilor altor confesiuni a fost asociată cu principiul „iconomiei" (*oikonomia*). Termenul are multiple valențe, semnificând atât întreaga lucrare de mântuire (*Col* 1, 25; *Ef* 1, 10; 3, 2, 9), cât şi abaterea de la regula generală, „un fel de relaxare a disciplinei", o excepție de la „regula strictă" (*jus strictum*) pe care o presupune „acrivia" (*akribeia*). Cauza „iconomiei" stă în „filantropia" şi ține mai mult de pastorație, de o „chibzuință pedagogică". Totuşi, în ceea ce priveşte problema botezului sectarilor şi ereticilor, Părintele Florovsky afirmă categoric că aici soluția nu trebuie să fie explicată prin principiul „iconomiei"; dimpotrivă, ea „trebuie pusă şi rezolvată în termenii celei mai stricte acrivii". În caz contrar, Biserica ar cădea într-o „complezență foarte nechibzuită şi primejdioasă", căci ar produce o confuzie în rândul membrilor ei. În plus, dând dovadă de „toleranță față de slăbiciunea omenească", ar promova ambiguitatea şi „înăbuşirea adevărului", ceea ce nu este de niciun folos celor noi veniți în Biserică[64].

Nu este mai puțin adevărat că în Biserică au existat situații când actul exterior al Botezului, „forma", a fost abrogat (de exemplu, „botezul sângelui" la martiri sau aşa-numitul *baptisma flaminis*). Aceste cazuri au fost însă unele excepționale, datorate unei stricte necesități (*in casu necessitatis*), şi nu se pot generaliza. Ca regulă generală, „în celebrarea unei Taine «actul extern» şi revărsarea harului sunt în esență indivizibile şi nedespărțite"[65]. Aceasta este premisa care îl face pe G. Florovsky să critice opinia lui A. Homiakov, după care însăşi reconcilierea cu Biserica înno-

---

canonice. Este cu neputință să afirmi sau să distingi adevăratele limite ale Bisericii numai prin semne sau indicii canonice. Foarte adesea, frontiera canonică determină şi frontiera harismatică, şi ceea ce este legat pe pământ este legat printr-o legătură indisolubilă şi în ceruri. Însă nu întotdeauna. […] În ființa sa sacramentală, Biserica depăşeşte toate normele canonice. Din acest motiv, un dezacord canonic nu înseamnă *imediat* (s n.) o sărăcire sau pustiire mistică".

[64] *Ibidem*, p. 32-33.

[65] *Ibidem*, p. 33-34.

ieşte Tainele şi le completează, dând un înţeles deplin şi ortodox ritualului care a fost înainte fie insuficient, fie heterodox (în acest sens repetarea Tainelor precedente este conţinută virtual în ritualul sau faptul reconcilierii). O asemenea poziţie este categoric inadmisibilă pentru Părintele Florovsky, căci ar da dovadă de un relativism disciplinar, neglijând total aspectul exterior al unei celebrări sacramentale. În concluzie, „interpretarea «iconomică» nu este învăţătura Bisericii. Ea este numai o «opinie teologică particulară», foarte târzie şi foarte controversată, care s-a născut într-o perioadă de confuzie şi decadenţă teologică într-un efort grăbit de disociere cât mai strictă de teologia romană”[66].

Deşi aplicarea principiului „iconomiei” în cazul reprimirii ereticilor în Biserică îi apare lui G. Florovsky ca o consecinţă a *pseudomorfozei* la care a fost supusă teologia ortodoxă, într-o anumită epocă (târzie) istorică, el încearcă să aducă anumite clarificări tocmai pe baza poziţiei doctrinare a Fericitului Augustin. Acesta era de opinie că în Tainele sectarilor Biserica mai este încă activă, chiar prin ceea ce ele au luat din ea („nucleul interior sacru al Bisericii” nu este distrus în totalitate). Conform *Ef* 4, 3 unitatea Bisericii se bazează pe dubla legătură dintre „unitatea Duhului” şi „legătura păcii”, iar în secte şi schisme „legătura păcii” este ruptă şi sfâşiată, dar „unitatea Duhului” în Taine nu este distrusă. Distincţia augustiniană are în vedere „validitatea” sau „realitatea” Tainelor, respectiv „eficacitatea” lor – „Tainele schismaticilor sunt valide; adică, ele cu adevărat sunt Taine, însă nu sunt eficace din pricina schismei sau dezbinării. Căci în secte sau la schismatici dragostea se ofileşte, iar fără dragoste, mântuirea este cu neputinţă” –, latura obiectivă a harului lui Dumnezeu, respectiv latura subiectivă a omului – „Duhul Sfânt şi sfinţitor respiră încă în secte, dar în îndărătnicia şi neputinţa schismei nu se împlineşte vindecarea”[67]. Cu alte cuvinte, Tainele nu sunt acte magice: într-adevăr, Euharistia însăşi poate fi luată „spre judecată şi osândă”, dar acest fapt nu anulează „realitatea” sau „validita-

[66] *Ibidem*, p. 35.
[67] *Ibidem*, p. 36.

tea" ei. La fel, Botezul poate fi „nelucrător" dacă nu este reînnoit prin efort personal, de-a lungul întregii vieți; dar, în calitatea sa de dar şi început al vieții duhovniceşti, el pune o „pecete" pe fiecare om botezat, un „semn" după care acesta va fi cercetat în Ziua Judecății[68].

Într-o asemenea perspectivă Fericitul Augustin nu face decât să înțeleagă validitatea Tainelor *ex opere operato* (independent de „vrednicia" săvârşitorului), promovată de teologia romano-catolică recentă. Pentru el nu conta atât de mult că tainele schismaticilor sunt „ilegale" (*illicita*), ci punea accentul pe destrămarea dragostei prin schismă, fiind conştient în acelaşi timp că „iubirea lui Dumnezeu poate copleşi eşecul dragostei în om". Chiar dacă sună echivoc şi nu poate însemna că ereticii continuă să se afle în cadrul Bisericii, trebuie acceptat că aceasta îşi săvârşeşte încă lucrarea mântuitoare în schismă. Pentru a nu lăsa loc la false interpretări, Părintele Florovsky precizează imediat că sensul acestei perspective este unul eshatologic: „Ar fi mai adevărat să spunem că Biserica continuă să lucreze la schismatici în aşteptarea ceasului tainic când inima încăpățânată va fi topită de căldura harului premergător al lui Dumnezeu, atunci când dorința şi setea de comuniune şi unitate vor izbucni în cele din urmă în flăcări. Validitatea Tainelor printre schismatici este garanția misterioasă a întoarcerii lor la plenitudinea şi unitatea sobornicească"[69]. Până la Parusie, fiecare om care s-a (auto)exclus din Biserică are posibilitatea să revină în sânul ei, dacă doreşte aceasta şi dă dovadă de căință pentru „rătăcirea" lui.

Premisele teologice augustiene nu au fost receptate niciodată la adevărata lor dimensiune în Biserica Răsăriteană din primele veacuri sau în teologia bizantină, şi de aceea Părintele Florovsky, deşi identifică opinii similare la unii autori ortodocşi (A. Homiakov, mitrop. Filaret al Moscovei), crede că rămâne încă o misi-

[68] *Ibidem*, p. 36-37: „Cei botezați se deosebesc de cei nebotezați chiar şi atunci când harul Botezului nu a înflorit în lucrurile şi faptele lor, chiar şi atunci când şi-au corupt şi irosit întreaga lor viață".

[69] *Ibidem*, p. 37.

une pentru teologia ortodoxă contemporană să exprime creator ideile Fericitului Augustin. Chiar dacă a păstrat ferm granița care desparte secta de sobornicitatea Bisericii, el a evidențiat „domeniul misterios şi chiar enigmatic dincolo de limitele canonice ale Bisericii, acolo unde Tainele sunt încă celebrate şi inimile ard încă, adesea, în credință, în dragoste şi în fapte”[70]. Faptul că „există multe legături, care încă nu au fost rupte, prin care fracțiunile schismatice sunt ținute împreună într-o anumită unitate cu Biserica”, trebuie să ne facă să nădăjduim într-o mântuire universală, că va avea loc „reîntoarcerea fraților noştri, a căror despărțire de noi ne sfâşie” (Sfântul Grigorie de Nazianz), că, „în sfârşit, puterea lui Dumnezeu va triumfa pe față asupra slăbiciunii omeneşti, binele asupra răului, unitatea asupra dezbinării, viața asupra morții”[71].

Ecumenismul în timp

Speranța mântuirii universale, a tuturor oamenilor şi, în special, a tuturor creştinilor, îl face pe Părintele Florovsky să evite căderea într-un fundamentalism anti-ecumenist; deşi un punct important al gândirii sale teologice îl reprezintă convingerea că Biserica Ortodoxă este continuatoarea Bisericii integrale din epoca primară, un alt aspect important al gândirii florovskiene care nu trebuie neglijat constă în teza: „*Biserica adevărată nu este încă Biserica perfectă*.” (*The true Church is not yet the perfect Church*)[72].

Hermeneutica ecumenică[73] a Părintelui Florovsky se bazează pe relația dintre ecumenism (inclusă de el în „categoria mi-

[70] *Ibidem*, p. 38-39.

[71] *Ibidem*, p. 39-40.

[72] Cf. Ch. Künkel, „«The true Church is not yet the perfect Church»…”, p. 584 ş.u. Vezi mărturisirea clară a Părintelui Florovsky: „Ca membru şi preot al Bisericii Ortodoxe eu cred că biserica în care am fost botezat şi am crescut *este* cu adevărat *Biserica*, i.e. *adevărata* Biserică şi *singura* adevărată Biserică”. Aici apare şi fraza citată mai sus. Vezi „The True Church”, în *CW* XIII, p. 134.

[73] *Ibidem*, p. 588.

siune"), ecleziologie şi Tradiție[74]. Combătând opinia lui Arnold Toynbee – acesta credea că „Europa apuseană", „Comunitatea creştină apuseană", constituie o „unitate de sine înțeleasă" ca un capitol separat dintr-o carte –, teologul rus declară că Răsăritul şi Apusul nu sunt „ceva de la sine înțeles", unități independente. „Prin urmare, adevărata problemă a apropierii creştine nu-i atât temă de corelație a tradițiilor paralele, ci mai ales de *restabilire a tradiției înstrăinate* […] Răsăritul şi Apusul se pot întâlni şi se pot regăsi numai dacă îşi amintesc de *înrudirea lor primordială* şi de *trecutul lor comun*. Primul pas care trebuie să urmeze acum este să înțelegem că, în ciuda stilurilor lor diferite, Răsăritul şi Apusul aparțin organic la *creştinătatea cea una* (s.n.)"[75].

Pe baza acestei convingeri vor fi respinse categoric modelele de unire propuse de protestantism şi romano-catolicism[76]. Astfel, Părintele Florovsky va respinge categoric aşa-numita „teorie a ramurilor" (*branch theory*) – o formulă „prea optimistă" (*too optimistically and happily*), care nu ține seama de realitatea tragică a schismei. Astfel, nu există diverse „ramuri" cu drepturi egale[77]. Concepția protestantă reclamă existența unei singure Biserici, invizibilă şi cu neputință de divizat, şi a mai multor „biserici" sau „denominațiuni", vizibile şi cu drepturi egale. Desigur, Părintele Florovsky şi alți teologi ortodocşi participanți la *dialogul ecumenic* nu au fost de acord cu acest punct de vedere[78]; mai

---

[74] Y.-N. Lelouvier, *op. cit*., p. 154.

[75] G. Florovsky, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church", în *CW* IV, p. 28-29; trad. rom. T. Bodogae, în *MA* 23 (1981), nr. 10-12, p. 748. Şi tot aici se mai arată că Orientul şi Occidentul „sunt fragmente ale uneia şi aceleiaşi lumi, ale creştinătății celei unice, care în planul lui Dumnezeu nu trebuia să se dezbine în două".

[76] Cele două puncte de vedere asupra Bisericii sunt opuse – în protestantism toate bisericile empirice ar trebui să devină biserici (aşadar, nicio biserică nu poate să fie considerată deplină în această lume), în romano-catolicism se consideră că o singură Biserică este cea adevărată (bineînțeles, cea romano-catolică). Vezi Idem, „Ecumenism and the Reformation", în *CW* XIV, p. 38-39.

[77] Idem, „Schism and the Branch Theory", în *CW* XIII, p. 34.

[78] Idem, „The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church", în *CW* XIII, p. 136-137.

mult, s-a criticat chiar şi titulatura oficială, care utilizează pluralul, de Consiliul Ecumenic al Bisericilor: „denominaţiunile" nu sunt celule ale unui singur Trup, unite în mod abstract, şi ele nu au dreptul de a se numi „Biserici"; „natura Bisericii poate fi înţeleasă doar într-o manieră hristocentrică, bazată pe relaţia cu Capul ei"[79].

Afirmând că „ecumenismul nu înseamnă sincretism sau relativism ecleziologic"[80], Georges Florovsky mai arată că, dacă la baza schismei au stat raţiuni de ordin teologic, atunci e firesc ca reunificarea să se realizeze tot prin intermediul învăţăturii de credinţă; dacă religia nu este o simplă „emoţie pioasă", atunci „problema dezbinării şi unificării nu poate fi soluţionată doar pe baze strict morale"[81]. Tentaţia „creştinismului practic" (*applied Christianity*) trebuie depăşită, la fel ca şi limitarea învăţăturii creştine doar la Scriptură sau Crez. După cum a mai arătat Florovsky, citând o frază a Sf. Ilarie, valoarea acestora *est non in legendo, sed in intelligendo*; esenţială este interpretarea, „duhul", nu litera. Drept urmare, ceea ce trebuie urmărit este un „*consensus* teologic profund"[82]. Iar acest *consensus* – se mai arată – nu înseamnă a trece pur şi simplu peste divergenţe, a le ignora, nici a trata doar anumite aspecte particulare sau izolate, în vederea obţinerii unui acord doar asupra acestora, fiindcă „sistemul doctrinar nu este un mozaic din părţi deosebite, ci un întreg organic, şi adevăratul sens al oricărei metodologii particulare depinde în întregime de duhul întregului"[83].

În consecinţă, calea reunificării creştinilor constă în „căutarea Adevărului", singurul care asigură unitatea veritabilă[84]. A rămâne la un nivel empiric înseamnă a promova „intercomuniunea"

[79] Idem, „Orthodox Participation in the Amsterdam Assembly", în *CW* XIV, p. 180.

[80] Idem, „Oxford and Chichester (1949)", în *CW* XIV, p. 183.

[81] Idem, „The Problematic of Christian Reunification: The Dangerous Path of Dogmatic Minimalism", în *CW* XIII, p. 15.

[82] Idem, „Ecumenical Aims and Doubts", în *CW* XIII, p. 26.

[83] Idem, „The Need for Patience (1937)", în *CW* XIII, p. 20.

[84] Idem, „Schism and the Branch Theory", în *CW* XIII, p. 35.

sau „comuniunea deschisă". Părintele Florovsky se opune însă acestei practici din următoarele motive: 1) în Biserica primară acest concept era cu totul necunoscut, întrucât membrii ei trăiau într-o „comuniune deplină" (*full communion*), la toate niveluri-le[85]; 2) în acest fel s-ar relativiza – sau chiar desfiinţa – învăţătura dogmatică a Bisericii, privită ca o piedică în faţa „iubirii frăţeşti" şi fireşti dintre creştini. Dar, după Florovsky, opoziţia dintre comuniunea „deschisă" şi comuniunea „confesională" este greşită. Nu poate exista comuniunea fiindcă nu există o credinţă comună – comuniunea presupune la fel de mult „*o* minte" ca şi „*o* inimă". În fine, esenţială este şi doctrina ministeriului creştin: în Biserică nu se poate despărţi „hirotonia (*ordo*) de credinţă". Deci „adevărata intercomuniune poate fi doar o acţiune corporativă şi catolică". Ea reclamă nu doar o „loialitate confesională", ci „adevărul catolic"[86].

Sensul „epocii" patristice arată că, deşi poziţia „epocii" apostolice a fost unică, aceasta a fost numai un început. Nu se poate spune că „epoca Părinţilor" s-a încheiat – aşa cum s-a legitimat ideea în Apus (şi în urma procesului de „pseudomorfoză" şi în Răsărit) –, fiind înlocuită mai târziu de „epoca scolasticilor". A face aceasta echivalează cu adoptarea unei formule restrictive inacceptabile (indiferent dacă restrângerea se face la un secol, la cinci sau la opt). Evitând o „teologie a repetiţiei", restricţia nu ţine cont de faptul că „Biserica are încă deplină autoritate, ca şi în epocile trecute, de vreme ce Duhul Adevărului o însufleţeşte acum într-un mod nu mai puţin eficace decât în primele secole". Însăşi teologia bizantină – insistă Părintele Florovsky – nu a constituit altceva decât „continuarea organică" a epocii patristice. În caz contrar, se pune întrebarea: „S-a schimbat oare vreodată ethosul Bisericii Ortodoxe de Răsărit, în vreun anume moment sau dată istorică, astfel încât dezvoltarea istorică «ulterioară» să fie de o importanţă şi o autoritate inferioară, dacă nu cumva chiar

[85] Idem, „The Early, «Undivided» Church and Communion", în *CW* XIV, p. 22.

[86] Vezi Idem, „Open Communion and Intercommunion", în *CW* XIII, p. 149-150.

fără de nicio însemnătate?" Răspunsul Părintelui Florovsky e categoric negativ, căci altfel Sfinții Simeon Noul Teolog, Grigorie Palama şi marele Sinod Isihast din secolul al XIV-lea, ba chiar şi activitatea de promovare a *Filocaliei* de către Sf. Nicodim Aghioritul, nu ar mai putea fi înțelese la adevărata lor dimensiune şi valoare, drept mărturia aceluiaşi ethos al Bisericii[87].

Pentru a concluziona, relevanța Părinților este, pentru G. Florovsky, una de prim rang în teologia contemporană. Recuperarea „minții patristice" este afirmată ca o condiție *sine qua non* pentru păstrarea integrității ecleziale, căci aceasta nu presupune doar o dimensiune iconografică sau liturgică. Bogăția Bisericii Ortodoxe provine şi din „realismul duhovnicesc", specific Părinților. Nu fără o notă de ironie, marele teolog şi patrolog scrie: „Părinții erau angajați într-o luptă corp la corp cu problemele existențiale, cu acele descoperiri ale eternelor probleme descrise şi consemnate în Sfânta Scriptură. Aş risca chiar să sugerez că Sf. Atanasie şi Fer. Augustin sunt mult mai la zi decât mulți dintre teologii noştri contemporani." De unde îndemnul: „«Într-o vreme ca aceasta», este nevoie să ne lărgim perspectiva pentru a-i recunoaşte pe maeştrii din vechime şi să întreprindem pentru propria noastră epocă o sinteză existențială a experienței creştine"[88].

Drept urmare, poziția Părintelui Florovsky față de ceea ce s-ar numi „ecumenism în spațiu" este deosebit de critică. A reduce *dialogul ecumenic* doar la o „cooperare" între diverse fracțiuni creştine poate deveni, în ciuda aparențelor, chiar un impediment,

[87] Vezi Idem, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", în *CW* I, p. 110-111.

[88] Idem, „The Lost Scriptural Mind", în *CW* I, p. 16. Compară cu mesajul: „Propovăduieşte Dogmele Credinței!" (*Ibidem*, p. 11-12), care exprimă, indirect, aceeaşi idee: Părinții, ca martori ai Tradiției sobornicești, au o revelanță perenă la toate epocile şi împrejurările, inclusiv la „o vreme ca aceasta de față". În Idem, „St. Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", p. 113, se cere expres ca recuperarea „cugetului Părinților" să aibă loc şi în gândirea şi învățământul teologic – desigur, nu ca ceva arhaic, ca o „relicvă venerabilă", ci ca o atitudine existențială, ca o „orientare duhovnicească" –, căci doar în acest fel „poate fi reintegrată teologia noastră în deplinătatea existenței noastre creştine".

un obstacol în calea „căutării adevărului". Ecumenismul nu înseamnă pentru Florovsky o activitate socială, ci unirea în Biserica Una. Din această cauză acest „ecumenism în spațiu", declarat de el ca fiind „insuficient", trebuie completat de un „ecumenism în timp", care coincide cu revenirea la „istoria *comună*" a „creştinismului *divizat*". Mai mult decât reunificarea uniformă a unor „denominațiuni" printr-un „acord" (*agreement*) este necesară (re)integrarea în Tradiție (*paradosis*), parcurgerea comună către întoarcerea la aceasta, căci „Tradiția este însăşi Sfânta Biserică, în care Domnul este mereu prezent"[89]. Unitatea – declarată în unele documente oficiale ale CEB – creştinilor „din toate locurile şi toate timpurile" i se pare Părintelui Florovsky la fel de ambiguă ca şi canonul vincentin, căci Adevărul reclamă catolicitate, în sens calitativ, şi nu universalitate, în sens cantitativ; ca şi cu alte ocazii, teologul şi patrologul rus mai afirmă apoi importanța dimensiunii istorice a Bisericii, pe care trebuie să o descopere şi ecumenismul ca premisă pentru redescoperirea „înțelepciunii Bisericii vechi"[90]. Iar Biserica Ortodoxă, prin poziția sa unică, de continuatoare a Bisericii apostolice din primele veacuri, are în *dialogul ecumenic* nu o poziție privilegiată, ci mai ales o mare responsabilitate, aceea de a conferi, prin „Tradiția vie", „integrarea într-o unică gândire creştină (*Christian mind*)". „Singura unitate adevărată a creştinismului este unitatea în Biserică", dar niciodată nu trebuie să se uite de realitatea schismei, ca şi de faptul că mişcarea ecumenică este o „căutare a unității şi nu unitatea însăşi", este „o cale, nu un fapt"[91].

---

[89] Idem, „The Tragedy of Christians Divisions", în *CW* XIII, p. 32; Idem, „My Personal Participation in the Ecumenical Movement", în *CW* XIV, p. 171-172: „Cercetătorii patristici au demonstrat valoarea perenă a vechii Tradiții, care este validă existențial şi provocatoare la fel de mult ca şi în trecut" (p. 172).

[90] Idem, „The Quest for Christian Unity and the Orthodox Church", în *CW* XIII, p. 138-139.

[91] Vezi *Ibidem*, p. 139-144. Despre rolul Ortodoxiei în mişcarea ecumenică vezi mai ales secțiunea „Responsabilitatea Ortodoxiei" din *CW* XIII, p. 160 ş.u.

Pentru a concluziona, ecumenismul nu constă – în concepția Părintelui Florovsky – într-o serie de activități sociale sau de „gesturi spectaculoase", ci în reintegrarea în Tradiția Bisericii celei una, a Bisericii primare, continuată în Biserica Ortodoxă. Atingerea scopului ultim al dialogului ecumenic – căci el deosebește între „scopurile imediate" și „scopul ultim"[92] – presupune redescoperirea „sensului direcției" spre care se îndreaptă Biserica, în calitatea sa de „stâlp și temelie a Adevărului". Ecumenismul nu ține, așadar, doar de voința omenească, ci mai mult de „ghidul sigur și infailibil" – Mângâietorul, Duhul Adevărului[93], Care trimite întotdeauna la Hristos. Unitatea creștinilor ține atât de voința noastră de unitate, cât și de izvorul care vine prin și de la Hristos[94]. Se cere așadar deopotrivă încredere și respect între creștini[95], cât și respectarea criteriului unic al acestei unități, Tradiția Apostolică[96].

Calea unității ecleziale – sobornicizarea

Pentru a înțelege și mai exact modul în care se poate realiza unitatea tuturor creștinilor în Biserică – Trup unic al lui Hristos,

---

[92] Idem, „Ecumenical Aims and Doubts", în *CW* XIII, p. 26: „cooperarea practică nu trebuie în niciun caz identificată cu scopul ultim al ecumenismului. Trebuie să facem o distincție clară între scopul ultim al Mișcării Ecumenice și obiectivele imediate. Orice confuzie în acest sens ar fi dezastruoasă și ar duce la căderea într-o decepție utopistă sau la trivialități omenești. Scopul ultim – adevărata restaurare a unității creștine în credință și iubire – este într-adevăr dincolo de planul uman, și se găsește poate chiar în cealaltă parte a orizontului istoric. Unitatea ultimă nu poate veni decât de sus, ca un dar gratuit al Atotputernicului Dumnezeu. Obiectivul nostru imediat este mult mai redus: a face să dispară prejudecățile și nimicniciile noastre, a veni mai aproape în înțelegerea disensiunilor existente și a cauzelor și modurilor sale reale." Vezi și Constantine Cavarnos, *Father Georges Florovsky on Ecumenism*, Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, California, 1996, p. 8-9.

[93] Idem, „The Tragedy of Christians Divisions", în *CW* XIII, p. 33.

[94] Vezi Idem, „Consider Your Ways", în *CW* XIII, p. 184.

[95] Idem, „The Tragedy of Christians Divisions", în *CW* XIII, p. 32.

[96] Idem, „Orthodox Participation in the Amsterdam Assembly", în *CW* XIV, p. 177.

se cuvine să luăm în considerare şi modul în care Părintele Florovsky percepe unul dintre atributele esențiale ale Bisericii – însă niciodată rupt de celelalte – şi anume sobornicitatea. El îşi începe considerațiile despre sobornicitatea sau catolicitatea Bisericii ca o prelungire a celor despre dimensiunea hristocentrică a acesteia[97]: „Biserica este una. Nu există decât o singură Biserică a lui Hristos. Căci Biserica este Trupul Său. Şi Hristos nu este niciodată divizat. În Hristos, Domnul întrupat şi înălțat, unitatea umanității, compromisă odinioară prin cădere şi desfigurată prin păcat, a fost pe deplin restaurată. Prin crearea Bisericii creştine a fost inaugurat un regim existențial cu totul nou. Un *regim catolic*, s-ar putea spune, în opoziție cu starea funestă de separare şi fragmentare în care umanitatea întreagă a fost închisă prin păcatul originar. Biserica *una* nu este doar o *nota ecclesiae* particulară printre altele, ci natura sa însăşi. Şi funcția principală a Bisericii în lume este tocmai readunarea indivizilor separați şi dispersați şi incorporarea lor în unitatea organică şi vie a lui Hristos". Atributul unității ecleziale apare în viziunea lui G. Florovsky ca fiind un atribut esențial, un „principiu dinamic", existențial, deopotrivă „dar" (*Gabe*) şi „misiune" (*Aufgabe*), fundament şi scop. Unitatea constituie deci atât un „indicativ", cât şi un „imperativ": unitatea organică a trupului viu, ce are Cap pe Hristos Însuşi, este, de asemenea, „unitatea Duhului" (*Ef* 4, 3), căci Trupul este „legat" şi „creşte" (*Col* 2, 19) chiar prin lucrarea Duhului Sfânt, Care conferă „legătura păcii" printr-un sinergism între harul Său şi credința omenească. Unitatea Bisericii înseamnă, aşadar, „sobornicitatea" sau „catolicitatea" Bisericii: „unu" şi „catolic" sunt două aspecte ale aceleiaşi realități vii[98].

Printr-o analiză etimologică – nu facilă, căci originile sale sunt „obscure" – Părintele Florovsky încearcă să releve care a fost sensul exact al celui de-al doilea termen amintit puțin mai sus, „catolic". Utilizat în vechile simboluri de credință ca un adjectiv (vezi

[97] Este corectă deci poziția lui Ch. Künkel, *Totus Christus*, p. 187 ş.u.

[98] G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant", p. 24; vezi şi Idem, „The Catholicity of the Church", în *CW* I, p. 39.

ekklesia katholike), el derivă de la *kath'olou* şi ar avea sensul de „împreună", „în unul" sau chiar „în întregime". În orice caz, în opinia Părintelui Florovsky *kath'olon* nu a fost echivalat cu *kata panton*, căci el nu ţinea de sfera fenomenală sau empirică, ci de planul noumenal şi ontologic; descria însăşi esenţa, deplinătatea (*pleroma*) acesteia, nu manifestările exterioare[99]. Expresia *ekklesia katholike* nu a fost folosită deci niciodată într-un sens cantitativ, pentru a desemna întinderea geografică, expansiunea spaţială a Bisericii, ci într-un sens calitativ, ce viza integritatea credinţei sau a doctrinei, fidelitatea Bisericii faţă de Tradiţia plenară şi primară, în opoziţie cu tendinţele sectare ale ereticilor, care se separau din această „plenitudine originară" (catolicitatea). *Katholike*, mai arată Florovsky, era echivalent mai degrabă cu „ortodoxia" decât cu „universalitatea" Bisericii, în sprijinul acestei idei putându-se aduce importante mărturii patristice. Spre exemplu, Sf. Ignatie de Antiohia exprima „taina adunării laolaltă" (*mysterion tes synaxeos*) în jurul lui Hristos (*Mt* 18, 19-20) prin cuvintele „acolo unde este Hristos, acolo e şi Biserica Catolică" (*Smyrn*. 8, 2), iar mai târziu, într-o formulă de sinteză, Sf. Chiril al Ierusalimului va arăta că Biserica este „adunarea laolaltă a tuturor într-o comuniune", într-o „adunare" (*ekklesia*), şi că ea se cheamă „catolică" pentru că „există pe toată suprafaţa pământului, de la un capăt la celălalt", dar mai ales pentru că „ea predă în chip integral şi fără omisiune (*katholikos kai anelleipos*) toate dogmele" (*Cateh.* 18, 23, PG 33, col. 1044)[100]. Înţeleasă din nou ca o însuşire internă a Bisericii, catolicitatea nu poate fi în niciun chip echivalată cu universalitatea Bisericii. „Extensiunea geografică universală nu este decât o manifestare sau o urmare a acestei integrităţi interioare, a plenitudinii spirituale a Bisericii"[101].

[99] Idem, „The Catholicity of the Church", p. 39-40.

[100] Idem, „Le Corps du Christ vivant", p. 25. Aceiaşi Sfinţi Părinţi şi aceleaşi texte ale lor sunt citate şi în Idem, „The Catholicity of the Church", p. 40-41.

[101] *Ibidem*, p. 25; vezi şi Idem, „The Catholicity of the Church", p. 40: „Universalitatea Bisericii este consecinţa sau expresia, dar nu cauza sau temeiul catolicităţii sale".

O mutaţie de la semnificaţia primară a termenului „catolicitate", în sensul desemnării unei universalităţi spaţiale, a avut loc, în opinia lui G. Florovsky, în Apus, la Fer. Augustin, care l-a folosit în opoziţie cu provincialismul geografic al ereticilor donatişti[102]. Pe această filieră augustiniană ecuaţia catolic = universal a fost adoptată în vocabularul teologic, atât în Occident, cât şi în Orient[103]. Aceasta reprezintă „o reducţie redutabilă a marii idei catolice, o mutilare nefericită a concepţiei primare"[104], fiindcă nu doar s-a limitat conceptul, ci el a şi fost făcut „mai puţin viu", accentul căzând pe forma exterioară şi nu pe conţinutul interior[105]. În consecinţă, G. Florovsky subliniază, într-un citat devenit deja celebru (care va fi utilizat şi de D. Stăniloae sau Vl. Lossky), că dimensiunea sobornicească a Bisericii nu este alterată de condiţiile spaţio-temporale (desigur, în virtutea faptului că Biserica este Trupul lui Hristos, un organism teandric divino-uman) – adevărata catolicitate este „dinăuntru" (*du dedans*), o calitate intrinsecă a Bisericii, şi nu „dinafară" (*du dehors*): „Biserica lui Hristos nu a fost mai puţin catolică în Ziua Cincizecimii, când era restrânsă, toată, într-o mică încăpere din Ierusalim, sau mai târziu când comunităţile creştine nu erau încă decât nişte insule dispersate şi aproape pierdute în oceanul necredinţei şi al superstiţiilor păgâne. Şi, pe de altă parte, Biserica va rămâne în chip absolut (*souverainement*) catolică până la sfârşitul veacurilor […]"[106].

---

[102] Florovsky îl citează pe unul dintre exegeţii lui Augustin, Pierre Batiffol, *Le Catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920. Cf. Idem, „The Catholicity of the Church", p. 41. În Idem, „Le Corps du Christ vivant", p. 25, nota 5, este citată ediţia a V-a (1929).

[103] În Biserica Ortodoxă Rusă acesta a fost cazul unui profesor de Noul Testament, N.N. Glubokovsky, al cărui articol, publicat (anonim) în limba rusă, „Ce semnifică formula: «Biserica sobornicească» din Simbolul de credinţă?", în *Gazeta bisericească* 2 (1906), p. 49-54, este, după cum scrie G. Florovsky, „simptomatic pentru uitarea profundă a adevăratei Tradiţii vechi". Cf. „Le Corps du Christ vivant", p. 26, nota 1.

[104] *Ibidem*, p. 26.

[105] Idem, „The Catholicity of the Church", p. 41.

[106] Idem, „Le Corps du Christ vivant", p. 26.

Un alt argument în favoarea deosebirii calitative[107] dintre „catolicitate" şi „universalitate" este acela că termenul trebuie atribuit nu doar Bisericii ca noţiune generală, globalizantă, ci şi fiecărei „părţi" din ea. Redând fraza mitrop. Filaret al Moscovei – „Dacă un oraş sau o ţară oarecare se separă de Biserica universală, Biserica va rămâne cu toate acestea un corp integral şi incoruptibil" –, Florovsky afirmă că aici importante nu sunt noţiunile cantitative: „nu numărul decide, ci calitatea". Deşi uneori pare că ereticii covârşesc numărul credincioşilor fideli Tradiţiei Bisericii primare autentice – aceştia din urmă fiind siliţi să fie reduşi la o „cantitate neglijabilă" sau chiar să se retragă în „pustie" sau în catacombe –, aceste epoci istorice constituie doar nişte „accidente istorice care nu schimbă cu nimic catolicitatea esenţială a Bisericii, nici nu o reduc". Concluzia: catolicitatea nu depinde de succesul misionar al Bisericii[108]. Nefiind un „nume colectiv", catolicitatea se situează dincolo de aceste condiţii exterioare şi vizează fiecare Biserică locală: „Biserica nu este catolică numai în adunarea tuturor comunităţilor locale. Ea este catolică în toate elementele sale, în toate actele şi în toate momentele vieţii sale. Structura întreagă, ţesătura (*tissu*) vie a corpului ei este catolică". De aici şi scopul pe care-l are de îndeplinit fiecare membru al organismului eclezial: „Şi fiecare membru al Bisericii este şi trebuie să fie «catolic». Întreaga existenţă creştină trebuie să fie în mod organic «catolicizată», adică reintegrată, concentrată, centralizată fiinţial"[109].

---

[107] În această privinţă Florovsky trebuie să recunoască meritele lui Homiakov, „primul teolog din Rusia care a oferit termenului catolic amploarea sa calitativă". Cf. *Ibidem*, p. 26, nota 2.

[108] Această frază a Părintelui Florovsky nu trebuie înţeleasă ca o bază pentru a se renunţa la activitatea misionară a Bisericii Ortodoxe, ci, pur şi simplu, că aceasta se constituie *nu doar* ca un „corp misionar". La fel ca şi raportul „universalităţii" faţă de „catolicitate", misionarismul este o *consecinţă* a dimensiunii sobornicești, o însuşire internă, esenţială, a Bisericii, nu o cauză a ei.

[109] Cf. *Ibidem*, p. 27. Vezi şi Idem, „The Catholicity of the Church", p. 41-42.

Formularea Părintelui Florovsky urmăreşte să reafirme şi mai puternic atributul catolicității Bisericii ca fiind deopotrivă un „dat inițial" şi o „problemă de rezolvat". De aici decurg şi cele două aspecte ale sale: unul obiectiv, divin, şi unul subiectiv, uman.

În mod obiectiv Biserica este catolică în Tainele ei. Acestea, în pofida varietății lor, constituie „acte de incorporare şi de integrare"[110]. Harul este o putere unificatoare care săvârşeşte o triplă acțiune: Duhul Sfânt ne uneşte cu Domnul, incorporându-ne în trupul Său, în umanitatea Sa sfântă; ne uneşte întreolaltă, făcându-ne un „organism catolic"; apoi, în fiecare suflet credincios Duhul devine un izvor viu de pace şi „simplitate spirituală". Din nou, lucrarea Duhului Sfânt nu exclude lucrarea Mântuitorului: „El Însuşi realizează în trupul Său această unitate slăvită, ce constituie o imagine unică a Sfintei Treimi […]"; El Însuşi este Arhiereul ceresc (vezi *Evr* 3, 1), Care intră în comuniune cu membrii Trupului Său prin Taine[111]. În acelaşi timp, izvorul vieții sacramentale a Bisericii este chiar pogorârea Duhului Sfânt, Cincizecimea, sau, altfel spus, Tainele sunt mijloacele prin care „Cincizecimea este continuată şi perpetuată în Biserică". Plecând de la anumite considerații ale lui Nicolae Cabasila, G. Florovsky se va opune unei valorizări excesive, auto-suficiente, a Scripturii în viața eclezială: Biserica lui Hristos nu are ca fundament doar Cuvântul lui Dumnezeu, ci mai ales prezența sacramentală, tainică, a Lui, ca şi Cap unit, în chip indivizibil, de Trup. Taina Euharistiei reprezintă mijlocul maxim de unire al credincioşilor cu Hristos în această lume, calea prin care ei se împărtăşesc de jertfa Sa răscumpărătoare. (Dar, la fel cum „nu este niciodată repetată Golgota", Cina cea de Taină nu este doar imitată sau reprezentată, ci continuată în Euharistie.) Valoarea excepțională şi unică a Întrupării derivă din unirea maximă a umanității întregi în umanitatea sfântă a lui Hristos, adică unirea tuturor oameni-

[110] Cf. *Ibidem*, p. 27. Tainele la care teologul rus se referă sunt, mai ales: Botezul, Mirungerea şi Euharistia – „un act triplu al inițierii creştine".

[111] *Ibidem*, p. 28. Se poate spune chiar că „Biserica este circumscrisă de Taine".

lor – dincolo de orice limită spațio-temporală – într-un trup, „un organism unic animat de Duhul Sfânt, în comuniune cu Capul, deopotrivă divin şi uman". Într-un mod care aminteşte de reprezentanții „ecleziologiei euharistice", care insistă pe rolul adunării (sinaxei) euharistice în realizarea unității Bisericii, Părintele Florovsky scrie: „Această unitate […] se relevează şi se manifestă deja în experiența liturgică a Bisericii, mai ales în Liturghia euharistică. Aceasta nu este doar acea comunitate locală a credincioşilor vii care se adună în jurul altarului, ci cu adevărat Biserica sobornicească întreagă şi toată adunarea care se află prezentă la fiecare celebrare a tainei unității. Căci Hristos nu este niciodată separat de Trupul Său. În acest sens sublim Euharistia este mereu, şi de fiecare dată, o revelație majestuoasă a Hristosului total"[112].

Părintele Florovsky lasă, aşadar, să se înțeleagă că, în ciuda a ceea ce s-ar putea crede, neechivalarea sobornicității cu universalitatea terestră nu micşorează pe prima, ci îi conferă dimensiunea sa plenară! Mai mult decât simpla adunare a credincioşilor vii, fie ei oricât de răspândiți şi oricât de numeroşi, Biserica pământească, „militantă", nu este decât un aspect al unicei şi veritabilei Biserici catolice – alături de ea sau, mai exact, indivizibil unită cu ea se află Biserica cerească, „triumfătoare". Experiența euharistică realizează un singur Trup al lui Hristos, o singură Biserică, în care Eshatonul este anticipat. Moartea şi-a pierdut forța separatoare, iar veşnicia este anticipată în mod real – „aceasta nu este o speculație în van, nicio reverie pioasă şi poetică" – , căci opera de răscumpărare nu este doar un act izolat, ci inaugurarea unui nou eon. După Florovksy, dimensiunea eshatologică a Bisericii se manifestă cel mai concludent în sfinți: „Comuniunea sfinților este astfel implicată în definiția Bisericii sau, s-ar putea spune, este definiția sa însăşi"[113].

Realizarea unității sobornicești şi experimentarea ei în slujirea sacramentală a Bisericii îl face, aşadar, pe Florovsky să vor-

[112] *Ibidem*, p. 29.

[113] *Ibidem*, p. 30. Este citat şi Niceta de Remesiana (*De symbole*, 10): *Ergo in hac ecclesia credis te communionem consecturum esse sanctorum*.

bească despre o „eshatologie anticipată", despre o „eshatologie realizată"; chiar dacă „eshatologia *nu* a fost în fapt *încă realizată*", Biserica se află într-un „regim provizoriu", înțeles în sensul unei anticipări a Împărăției viitoare în viața liturgică. În acelaşi timp, acest „regim provizoriu" nu trebuie înțeles ca cel al Vechiului Testament față de Noul – deci ca o prefigurare a timpurilor mesianice. Mesia a venit şi El Se află mereu în Biserică. „Eshatologia nu exclude şi nu contrazice istoria. Căci istoria însăşi a devenit eshatologică, fiindcă elementele eshatologice au fost inserate în ea. Desigur, într-un anumit sens, istoria întreagă este, pentru creştini, un proces eshatologic, orientat spre țelul stabilit de Dumnezeu Creatorul. Dar istoria Bisericii este «eshatologică» nu doar prin această orientare generală. «Regimul provizoriu» al Bisericii *este deja* (s.n.) un *regim mântuitor*. Astfel nu este minimalizată victoria Crucii, care este baza întregii existențe creştine: această victorie nu este doar comemorată, ci în chip real (*precisment*) perpetuată, reprezentată («făcută prezentă») şi actualizată în viața sacramentală"[114].

Transfigurarea personalității

„În Hristos şi în comuniunea Duhului Sfânt catolicitatea Bisericii este deja dată. Catolicitatea Trupului este determinată de unitatea Capului şi a Mângâietorului. Această catolicitate rămâne, nu mai puțin, mereu o problemă de rezolvat, pentru fiecare nouă generație, pentru fiecare comunitate locală, pentru fiecare credincios"[115]. Cu aceste cuvinte făcea Părintele Florovsky trecerea de la aspectul obiectiv al termenului *sobornost* la aspectul subiectiv, înțeles ca „transfigurarea completă a vieții umane, care se realizează numai prin efort personal, prin practicarea iubirii milostive (*charite*) şi a renunțării". În opinia noastră aici avea de-a face cu transpunerea la nivel eclezial a temei sinergiei, a relației intime dintre *askesis* şi *theosis*. Imaginea nou-testamentară

[114] Cf. *Ibidem*, p. 31.
[115] *Ibidem*, p. 31.

a Bisericii ca fiind *koinonia* reclamă un „acord spiritual", o „simfonie de persoane"; apoi, imaginea Trupului este însăşi porunca iubirii, cea care realizează o unitate de viaţă, o frăţietate sau o comuniune[116]. Noutatea poruncii creştine a iubirii stă în faptul că trebuie să-l iubim pe aproapele ca pe noi înşine – nu în sensul de a-l ridica la acelaşi nivel cu noi, ci într-un sens mai profund: a ne vedea propriul sine în celălalt, devenit în calitatea sa de persoană iubită un „alter ego" al nostru. În iubire cei doi parteneri devin una, iar în adevărata dragoste creştină acest fapt se transpune în a vedea în fiecare dintre fraţii noştri pe Hristos Însuşi. În mod evident, „o asemenea dragoste cere predare de sine, stăpânire de sine. O astfel de dragoste este cu putinţă numai într-o expansiune şi transfigurare a sufletului. Porunca de a fi catolic este dată fiecărui creştin. Măsura maturităţii sale duhovniceşti este măsura catolicităţii sale. Biserica este catolică în fiecare dintre membrii ei, deoarece un întreg catolic nu poate fi construit sau compus altfel decât prin catolicitatea părţilor sale. Nicio mulţime ai cărei membri sunt izolaţi şi impenetrabili nu poate deveni o frăţie. Unirea poate fi cu putinţă numai prin dragostea frăţească reciprocă a tuturor fraţilor"[117].

Deşi catalogată ca „foarte ciudată", lucrarea *Păstorul lui Herma* exprimă după Florovsky cel mai bine acest aspect catolic al Bisericii sub forma unui turn în curs de clădire: credincioşii sunt „pietre vii" (*1 Ptr* 2, 5), necesare zidirii acestui turn. Desigur, pietrele sunt de diferite forme, iar pentru a putea fi folosite ele trebuie înainte să fie tăiate; doar aşa ele se pot îmbina una cu cealaltă, încât marginile lor să nu mai fie vizibile, iar turnul să

[116] *Ibidem*, p. 31-32, vezi şi Idem, „The Catholicity of the Church", p. 42. În ambele cazuri este citat Sf. Ioan Hrisostom, ca exeget al Sf. Ap. Pavel. În primul caz, se afirmă ideea sa conform căreia distincţia rece dintre „al meu" şi „al tău" trebuie să fie abandonată în Hristos; în cel de-al doilea caz, se citează explicit: „Sf. Pavel cere de la noi o astfel de iubire, o iubire care ar trebui să ne lege întreolaltă, încât să nu mai fim separaţi unul de altul […]. Sf. Pavel cere ca unirea noastră să fie atât de deplină ca a mădularelor unui trup." (*In Eph. Hom.* 11, 1, PG 62, col. 79).

[117] Idem, „The Catholicity of the Church", p. 43.

pară construit dintr-o unică piatră. Totuşi nu toate pietrele pot fi folosite la construcţia turnului. Unele, deşi lustruite, erau rotunde; neputând să se nimerească una cu cealaltă, nu erau deci nimerite pentru clădire şi trebuiau plasate lângă ziduri (*Similit.* IX, 6, 8; 31, 2 şi *Vis.* III, 2; 6, 8)[118].

Simbolismul acestei imagini nu este dificil: pentru ca lucrarea unificatoare a Duhului Sfânt să fie eficientă în construirea Bisericii ca un organism viu se cere o „adaptare reciprocă" (*adaptation mutuelle*) din partea membrilor săi. Altfel spus, se cere o „inimă deschisă şi umilă", un „suflet convertit" (*metanoia*), pentru că tocmai spiritul mulţumirii de sine – exprimat elocvent de „pietrele rotunde" (*teres atque rotundas*) – ne împiedică să intrăm în Biserică. „Tăierea" şi „netezirea" (simboluri ale ascezei) sunt lucrări indispensabile ale „convertirii" – un termen nu psihologic sau moral, ci cu valenţe ontologice şi spirituale profunde. A stăpâni egoismul printr-un „spirit catolic" echivalează cu „transfigurarea catolică a personalităţii", condiţie *sine qua non* pentru a intra în plenitudinea comuniunii ecleziale[119].

„Renunţarea la sine – ţine să adauge Părintele Florovsky – *nu* (s.n.) înseamnă abolirea personalităţii, dizolvarea ei înăuntrul mulţimii. Catolicitatea nu înseamnă corporalism sau colectivism. Dimpotrivă, lepădarea de sine lărgeşte orizontul personalităţii noastre; în lepădarea de sine cuprindem multitudinea înlăuntrul propriului sine; îi conţinem pe cei mulţi înlăuntrul eu-lui nostru". Modelul îl constituie însăşi „Unimea Dumnezeiască a Sfintei Treimi" – căci, prin sobornicitate, Biserica nu face altceva decât să devină „asemănarea creată a desăvârşirii divine" –, aşa cum reiese din cuvintele mitropolitului Antonie (Hrapovițki): „Existenţa Bisericii nu poate fi comparată cu nimic de pe pământ, căci pe pământ nu există unitate, ci numai divizare. Numai în cer întâlnim aşa ceva. […] Biserica este asemănarea existenţei Sfintei Treimi, o asemănare în care cei mulţi devin una." Şi tot mitropolitul Antonie arată şi care este principalul obstacol pentru

[118] Vezi *Ibidem*, p. 43; Idem, „Le Corps du Christ vivant", p. 32.
[119] *Ibidem*, p. 43-44; Idem, „Le Corps du Christ vivant", p. 32.

a pătrunde în taina dogmei treimice: conştiinţa izolată a omului „natural". Astfel, creştinul trebuie să se elibereze, în măsura creşterii sale duhovniceşti, de opoziţia între eu şi non-eu, primind starea unităţii interioare cu Hristos, cu Tatăl şi cu fraţii săi întru credinţă. Dar, pentru a face aceasta, el „trebuie *să-şi modifice radical (essentiellement) însuşirile fundamentale ale conştiinţei umane individuale*"[120].

Conştiinţa reînnoită a creştinului, total distinctă de afirmarea de sine a individualismului separat, nu înseamnă însă că trebuie definită ca impersonalism sau colectivism. Noţiunea este teologică, are ca bază dogma Sfintei Treimi, şi nu filozofică; ea nu coincide cu *Bewusstsein überhaupt*-ul din idealismul german. Sobornicitatea constituie o „comuniune simfonică şi armonioasă", inspirată de Duhul Sfânt, o „unitate concretă în cuget şi simţire". Ea este „scopul" (*telos*) spre care trebuie să tindă conştiinţa personală naturală (din nou, nu prin anihilarea personalităţii, ci printr-o dezvoltare creatoare). „În transfigurarea catolică, personalitatea primeşte puterea şi capacitatea de a exprima viaţa şi conştiinţa întregului. Iar aceasta nu ca un *medium* impersonal, ci printr-o lucrare creatoare şi eroică." Şi chiar dacă măsura deplină a catolicităţii nu este atinsă de fiecare membru al Bisericii, ea nu-şi pierde caracterul imperativ. Iarăşi, criteriul şi modelul de urmat de către toţi credincioşii sunt Sfinţii Părinţi, cei care nu mai exprimă propriile lor mărturisiri personale, ci însăşi credinţa „catolică" a Bisericii întregi, ca unii care „ne grăiesc dinlăuntrul plinătăţii catolice, din plenitudinea unei vieţi pline de har"[121].

---

[120] În ciuda rezervelor sale faţă de şcoala moralistă rusă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, al cărei principal reprezentant a fost chiar mitrop. Antonie Hrapovițki (vezi *The Ways*…, vol. II, p. 206 ş.u.), G. Florovsky îl citează pe acesta atât în „The Catholicity of the Church", p. 43-44, cât şi în „Le Corps du Christ vivant", p. 33. De altfel, în acest ultim studiu este amintit elogios şi unul dintre reprezentanţii mişcării slavofile, prieten bun al lui Vl. Soloviov, prinţul Serghei Trubeţkoi, ceea ce demonstrează că Florovsky îi citea cu ochi nu doar critic, ci şi selectiv pe teologii şi filozofii religioşi ruşi, în pofida tonului său acuzator şi dezaprobant din *Căile teologiei ruse*.

[121] Vezi „Le Corps du Christ vivant", p. 34; Idem, „The Catholicity of the Church", p. 44.

Misiunea pe care Biserica în întregime, şi fiecare membru al ei în parte, o are de realizat este deci, în viziunea Părintelui Florovsky, aceea a unei neîncetate „recatolicizări". Dar iniţiativa aparţine întotdeauna lui Dumnezeu în această lucrare teandrică, divino-umană. Doar pentru că iubirea (*agape*) dumnezeiască se revarsă asupra Bisericii omul poate să tindă spre unirea maximă cu Hristos – şi prin El cu toate Persoanele Treimice – şi cu semenii lui. Unitatea organică se dă mai ales în Euharistie, ca maximă dăruire a iubirii jertfelnice a lui Dumnezeu. Pe baza a numeroase citate din Sf. Ioan Gură de Aur[122], Florovsky va sublinia că alături de altarul euharistic există un altul, nu mai puţin sfânt: „trupul viu al credincioşilor". În esență, Euharistia îi uneşte pe toți credincioşii pentru a realiza un alt „altar", cel tainic – dar, prin aceasta, nu mai puțin real – al Trupului lui Hristos[123].

Sobornicizarea continuă reprezintă, aşadar, o sarcină indispensabilă tuturor creştinilor – ortodocşi sau nu. În acelaşi timp, Părintele Florovsky atrage atenția că acest imperativ nu este lipsit de pericole, de deviații, aşa cum s-a întâmplat în chiar istoria Bisericii: este vorba de o dublă ispită, valabilă şi azi, concentrată în noțiunile de „Imperiu" şi „Pustie".

Imperiul...

Faptul că Biserica a format o nouă ordine socială, un „nou polis", nu putea să ducă decât la un conflict, ce în curând va fi deschis, cu „cealaltă Cetate", Imperiul Roman – „o Cetate universală şi strict totalitară". Şi Biserica, şi Imperiul cereau ca omul întreg să fie în slujba lor, ceea ce făcea condiția creştinului să fie specială în raport cu Statul roman. *Epistola către Diognet* (c. 5), Tertulian şi Origen au arătat că, deşi nu s-au retras din societatea existentă, creştinii „nu-şi puteau făgădui deplina lor loialitate

[122] *In Joann. Hom.* 76, PG 59, col. 260; *In Hebr. Hom.* 17, 3, PG 63, col. 131; *In Matth. Hom.* 50, 3, PG 58, col. 507, şi *Hom.* 82, col. 744; *In 2 Corinth. H.* 20, PG 61, col. 540; *In Rom. Hom.* 27, PG 60, col. 649; *In I Timoth. Hom.* 15, PG 62, col. 586.

[123] Vezi „Le Corps du Christ vivant", p. 35-36.

orânduirii de stat a acestei lumi, Cetății pământeşti, căci cetățenia lor era în altă parte, «în ceruri»"[124].

Dar dacă Biserica era, în chiar virtutea esenței sale comunitare, preocupată nu doar de persoanele izolate, ci şi de societate (în final de întreaga umanitate)[125], era evident că „detaşarea de lume" nu putea fi decât provizorie. Caracterul misionar al creştinismului şi dorința sa de convertire universală a dat naştere astfel unei „forme hibrid", denumită de Florovsky „Imperiul Creştin".

Mutația decisivă a survenit în timpul lui Constantin cel Mare, împăratul care a dat Edictul de la Milano (313), făcând din creştinism o *religio licita*. „Botezarea" Imperiului creează, aşadar, o nouă epocă în viața Bisericii[126]: este promulgată libertatea religioasă, proprietățile confiscate sunt redate creştinilor, iar dintre aceştia cei care fuseseră scoşi din funcție şi deportați se înapoiază şi sunt reprimiți cu onoruri. Cu alte cuvinte, Constantin oferă protecție şi strânsă cooperare creştinilor, fapt simbolizat de transferul capitalei Imperiului (330) la Constantinopol, „noua Cetate", departe de memoria vechii Rome păgâne[127].

Convingerea lui Constantin a fost deci aceea că, prin Providența divină, lui i-a fost încredințată „sfânta misiune" de a restabili Imperiul, aflat în criză, pe o bază creştină, iar în secolele ce

---

[124] Idem, „Faith and Culture", în *CW* II, p. 27, şi Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert", p. 68 ş.u.

[125] Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert", p. 74.

[126] Idem, „Christianity and Civilization", în *CW* II, p. 121. „Ideologul" şi apologetul acțiunii împăratului Constantin a fost Eusebiu de Cezareea. În prima parte a lucrării sale *Istoria bisericească*, el arată că religia creştină este ceva „dintru început unic şi adevărat" (I, 4, 11), o restaurare de către Hristos a ceea ce omul pierduse prin căderea în păcat. Acesta S-a arătat în „anii de început ai Imperiului Roman" şi în acelaşi fel în care *Pax Romana* a anunțat venirea Domnului Păcii (*Is* 9, 5), tot aşa mărturisirea lui Hristos de către împărat restabileşte lucrurile în ordinea lor firească – la fel cum Logosul dumnezeiesc guvernează universul, tot aşa împăratul, „icoană" sau „chip" al Logosului, conduce Imperiul (*oikoumene*) (I, 2, 23). Vezi PSB 14, p. 192-194.

[127] Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert", p. 72-73.

au urmat această „misiune" a fost preluată şi de alţi bazilei. Spre sfârşitul secolului al IV-lea, în timpul lui Teodosie cel Mare, creştinismul a fost consacrat ca religie oficială a Imperiului: păgânismul (ca şi „erezia") a fost dezavuat prin lege. Cele două „puteri" sau ordini – cea „spirituală" şi cea „temporală", cea „ecleziastică" şi cea „politică" – sunt, deşi distincte, intim corelate. Fundamentul noii situaţii îl constituia „unitatea Comunităţii de naţiuni creştine" (*Christian Commonwealth*), adică „o Societate Creştină globală şi unică, care era în acelaşi timp şi Biserică, şi Stat". În această Comunitate creştină de naţiuni, apartenenţa la Biserică şi apartenenţa de Stat (cetăţenia) nu erau co-extensive, ci, pur şi simplu, identice[128].

Împăratul Iustinian, în prefaţa la *Novela* VI (datată 16 martie 535), va consfinţi acest nou sistem politic, al unei singure *Civitas-Respublica Christiana*: „Există două daruri majore pe care Dumnezeu le-a oferit oamenilor din dumnezeiasca Sa milostivire, preoţia şi autoritatea imperială (*hierosyne* şi *basileia, sacerdotium* şi *imperium*). Dintre acestea, prima este preocupată de lucrurile dumnezeieşti; ultima guvernează peste treburile omeneşti şi se îngrijeşte de ele. Provenind din aceeaşi sursă, ambele împodobesc viaţa omenească"[129]. Îmbrăţişând forma unui veritabil „program", aceste consideraţii se refereau la cele două „slujiri", înrădăcinate în *Commonwealth*-ul bizantin, care aveau unicul scop de a menţine şi promova adevărul creştin. „Astfel, dacă «Imperiul» ca atare nu era subordonat Ierarhiei, era totuşi subordonat Bisericii, care era un păzitor de Dumnezeu numit al adevărului creştin. Cu alte cuvinte, puterea imperială era «legitimă» numai înlăuntrul Bisericii. În orice caz, ea era în mod esenţial subordonată credinţei creştine, era legată de preceptele Apostolilor şi Părinţilor, şi în această privinţă «limitată» de ele. Statul legal al împăratului în Comunitatea de naţiuni depindea de buna sa aşezare în Biserică, sub disciplina ei doctrinală şi canonică. Statul era totodată o autoritate şi o slujire. Iar termenii acestei

[128] *Ibidem*, p. 75.
[129] Cf. *Ibidem*, p. 77-78.

slujiri erau stabiliți de către legile și regulamentele Bisericii. În jurământul său de încoronare, împăratul trebuia să mărturisească credința ortodoxă și să depună un vot de supunere față de hotărârile Sinoadelor bisericești", ceea ce nu constituia o simplă formalitate[130].

Fără a reprezenta un ideal strict răsăritean, el regăsindu-se și în Apus, alianța dintre Stat, reprezentat de împărat, și Biserică, reprezentată de patriarh, a continuat să subziste în Bizanț: un document constituțional (mai exact, un proiect) de la finele secolului al IX-lea, *Epanogoge*, alcătuit probabil de patriarhul Fotie, reafirma, „cu mai multă solemnitate și precizie", relația împărat-patriarh. Primul trebuia să fie bine instruit în dogmele credinței, să apere și să promoveze învățăturile Scripturii și Sinoadelor, să asigure pacea și fericirea, trupească și sufletească, a supușilor săi; locul celui de-al doilea nu era mai puțin înălțat, el trebuind să fie „o icoană vie și însuflețită a lui Hristos", să arate și să apere adevărul, străduindu-se să-i întoarcă pe eretici în cadrul Bisericii, și chiar să vorbească deschis, înaintea împăratului, pentru apărarea dreptei credințe, întrucât numai lui îi era dată autoritatea de a interpreta și aplica canoanele Părinților[131].

Desigur, această imagine este una „idealizată", de cele mai multe ori realitatea arătându-se mult mai întunecată și mai ambiguă. „Împărații puteau întotdeauna să influențeze alegerea patriarhilor și să aranjeze, prin diferite strategeme, depunerea ocupanților indezirabili ai tronului patriarhal. Pe de altă parte, patriarhii, la rândul lor, aveau resurse ample în eventuala lor rezistență față de puterea imperială, dintre care suspendarea și excomunicarea nu erau cele mai puțin semnificative"[132]. Pretențiile unor împărați că posedă un oarecare caracter „preoțesc", celebrat prin ceremonialul de la curte într-o „splendoare teocratică", asemenea unei „liturghii imperiale", nu le-au conferit acestora un rang în cadrul

[130] *Ibidem*, p. 78. În acest context G. Florovsky preia opinia că Ortodoxia a constituit „supra-naționalitatea Bizanțului" (I. Sokolov).

[131] *Ibidem*, p. 81-82.

[132] *Ibidem*, p. 82.

ierarhiei ecleziale. „Preoția împărătească" nu-i ridica dincolo de statutul de simplu creştin. Într-o societate creştină nimic nu putea fi „secular", şi de aceea împăraţii trebuiau să se îngrijească de „dreapta credinţă" a poporului. Lor nu li se interzicea să aibă convingeri teologice – ca oricărui laic –, dar decizia formală în chestiunile de credinţă şi disciplină canonică aparţinea exclusiv clerului. Ei vor încerca să-şi impună voința sau opiniile, în special în perioadele de criză sau confuzie doctrinală, asupra ierarhiei Bisericii, întrebuinţând în acest sens chiar violența, ceea ce a constituit o *ultra vires* a puterii imperiale, o acțiune dincolo de competența lor legală. În orice caz, Biserica din Bizanț a fost suficient de puternică pentru a rezista presiunii imperiale, căci împăraţii nu au reuşit să-i impună niciun compromis cu arienii, nicio reconciliere prematură cu monofiziții, cu iconoclasmul sau, mai târziu, o „unire" ambiguă cu Roma[133].

Faptul că împăraţii erau într-adevăr conducătorii *Commonwealth*-ului creştin, inclusiv în chestiuni religioase, dar niciodată *peste* Biserică, îl face pe Părintele Florovsky să respingă categoric acuza de „Cezaropapism" adusă sistemului bizantin Biserică-Stat. Termenul este caracterizat ca o „curată confuzie"[134], ca un „anacronism afectat". Chiar dacă Biserica a fost „obligată" să intre în alianţă cu Imperiul din cauza unei duble presiuni, a vocaţiei sale misionare şi a logicii tradiționale a Imperiului, ea nu a fost prin aceasta redusă la statutul de „departament liturgic al Imperiului". „Nimic nu poate fi mai neadevărat decât acuzația de Cezaropapism care este adusă de regulă față de ordinele împăratului chiar şi în sfera religioasă. […] Fără nicio suspiciune de paradox, istoria religioasă a Bizanțului ar putea fi prezentată ca un conflict între Biserică şi Stat, un conflict din care Biserica a ieşit în mod incontestabil biruitoare" (Henry Gregoire)[135]. Drept

[133] *Ibidem*, p. 80-81. Dintre toate acestea, disputa iconoclastă i se pare Părintelui Florovsky cea mai sugestivă în disputa împărat-patriarh/monahi ce viza apărarea credinţei adevărate. Vezi Idem, „The Iconoclastic Controversy", în *CW* II, p. 101-119.

[134] *Ibidem*, p. 77.

[135] Cf. *Ibidem*, p. 80-81.

urmare, acest *Christian Commonwealth* a însemnat, deopotrivă, o „viziune glorioasă", o „realizare memorabilă şi măreaţă", dar şi o „realizare ameninţătoare şi ambiguă"[136], iar, în cele din urmă, Bizanţul s-a prăbuşit ca un Imperiu Creştin, sub povara pretenţiei sale uriaşe[137].

…şi Pustia

Mişcare prin excelenţă „reacţionară"[138], monahismul nu a fost totuşi niciodată anti-social. Iniţial nu exista niciun ideal monastic „special", căci retragerea din cadrul Imperiului nu urmărea altceva decât realizarea deplinătăţii idealului creştin comun, împlinirea destinului la care fusese chemat *fiecare* creştin, împlinire care însă era cu neputinţă înlăuntrul alcătuirii existente a societăţii (chiar sub înfăţişarea unui Imperiu Creştin). Legămintele monahale erau doar o reaccentuare a celor baptismale. Apariţia monahismului a fost cerută, aşadar, de „pericolul secularizării", odată cu victoria exterioară a Bisericii, atunci când a devenit posibil ca un creştin „să se aşeze" în lume, beneficiind de confort şi siguranţă, şi să uite că el nu este „din această lume", că trebuie să fie pe pământ ca un străin şi pelerin[139].

---

[136] *Ibidem*, p. 76.

[137] *Ibidem*, p. 83.

[138] Vezi G. Florovsky, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert", p. 88-89: „Monahismul a constituit o permamentă «Mişcare de Rezistenţă» în Societatea Creştină".

[139] Idem, „Christianity and Civilization", p. 124-125. Cauza ivirii monahismului nu este pentru Florovsky, aşa cum se afirmă de multe ori, o „spaimă apocaliptică", ci neîncrederea în consistenţa şi rolul acestui „Imperiu încreştinat". El apărea ca „al doilea Botez" tocmai pentru că urmărea să-l întrupeze pe primul: creştinii „părăseau Împărăţia pământească, oricât de mult ar fi părut ea «încreştinată», pentru a clădi adevărata Împărăţie a lui Hristos în noul pământ al făgăduinţei, «în afara Porţilor», în Pustie. Ei nu au fugit atât din pricina nenorocirilor lumii, cât de «grijile lumeşti», de amestecul cu lumea, chiar sub steagul lui Hristos, de prosperitatea şi falsa securizare a lumii". Cf. Idem, „Antinomies of Christian History: Empire and Desert", p. 84.

O altă „rătăcire" a Bisericii Ortodoxe ar fi avut loc, în opinia lui Georges Florovsky, prin aşa-numita „pseudomorfoză", despre care a vorbit cu ocazia Primului Congres de Teologie Ortodoxă, care a avut loc la Atena, între 29.11. şi 6.12.1936 (vezi referatul „Influenţele apusene în teologia rusă"). În acesta el va denunţa influenţele heterodoxe, la început de nuanţă romano-catolică, apoi de nuanţă protestantă, exercitate asupra teologiei ortodoxe, în general, şi a teologiei ruse, în special. În această perioadă tulbure din istoria Bisericii Ruse teologia a corespuns doar arareori idealului unei teologii orientate spre experienţa liturgică şi ascetică a Părinţilor (normă şi izvor ale creaţiei teologice viitoare). „Criza culturii bizantine în sufletul rus" are loc, după părerea Păr. Florovsky, pe la mijlocul secolului al XV-lea, în urma respingerii „unirii" cu latinii, la Sinodul de la Florenţa (1439), şi a căderii Constantinopolului sub turci (1453). Aceasta a fost privită ca o pedeapsă divină pentru trădarea Ortodoxiei şi, într-o intensă atmosferă eshatologică, marele cneaz se proclamă „ţar" (varianta slavă a lui „caesar"), iar Moscova, „a Treia Romă", „Sfânta Rusie" având misiunea de a opri venirea lui Antihrist şi a instaura împărăţia de 1000 de ani a lui Dumnezeu pe pământ. Iată ce scria atunci călugărul Filotei: „Primele două Rome au căzut, a treia este, şi o a patra nu va mai putea fi"[140]. După 1492 ideologia eshatologică a celei de-a treia Rome se va transforma într-un milenarism de stat, rezultat al unei insuficiente asimilări a culturii bizantine. Acum are loc o veritabilă „sinucidere teologică şi eclezială" (G. Florovsky), ale cărei simptome sunt: reducţia spiritului şi duhovnicescului la sufletul individual şi naţional, afazia

[140] Pentru detalii vezi Fairy von Lilienfeld, „Tausend Jahre Kirche in Rußland. Geschichte der russischen Orthodoxie", în *Tausend Jahre Kirche in Russland*, Tutzing, 1987, p. 25-27; G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, vol. I, Translated by R. Nichols, Nordland Publishing Company, Belmont, 1979 (*Collected Works*, vol. V), p. 13-15; Alexander Schmemann, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Translated by L. Kesich, Harvill Press, London, 1963, p. 310-313; John Meyendorff, *Biserica Ortodoxă ieri şi azi*, traducere Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 90-91.

teologică, metamorfoza psihologistă, utilitaristă şi populistă a creştinismului, exaltarea hiliastă şi mesianică a „creştinismului rus", totul pe fondul izolaţionismului intelectual şi cultural şi al imobilismului istoric[141].

După cum s-a observat, realizarea unităţii dintre creştini reprezintă în fapt căutarea Tradiţiei Bisericii primare – fiind, aşadar, o unire „pe verticală", ca trăire a aceleiaşi vieţi în Duhul şi mărturisire corectă a învăţăturii despre ea, şi nu pe „orizontală", la un nivel pur uman. În atingerea acestui ideal se cer îndepărtate însă unele accentuări unilaterale ale doctrinei plenare a Bisericii, precum şi unele derapaje ecleziale datorate condiţiilor socio-istorice sau orgoliului unor ereziarhi. După cum s-a arătat mai sus, câteva din aceste derapaje le-a cunoscut în decursul istoriei şi Biserica Ortodoxă; totuşi ele nu au afectat fiinţa sa, ceea ce face ca Biserica Ortodoxă să fie unica şi adevărata Biserică a lui Hristos, continuatoarea ei din epoca apostolică şi până azi. Din această cauză misiunea ei în lume şi, în special, printre celelalte confesiuni creştine este una deosebit de importantă, la care nu se poate renunţa decât prin pierderea din vedere a dimensiunii sale universale (fapt ce ar echivala însă cu o trădare a Evangheliei, a împărţirii „veştii celei bune", despre mântuirea adusă în şi prin Hristos, la toţi oamenii, din toate locurile şi toate timpurile).

Evaluare

Părintele Georges Florovsky a avut o participare extrem de activă la *dialogul ecumenic*, dând totodată dovadă şi de o mare deschidere faţă de membrii celorlalte confesiuni creştine. Totuşi, după cum am mai spus, spre sfârşitul vieţii el s-a retras din toate comisiile CEB şi, cel puţin în conversaţiile particulare, se pare că a devenit un „critic sever al ecumenismului contemporan"[142].

[141] Ioan I. Ică jr, „Rusia şi filozofiile ei – lecţie pentru mileniul III", în Tomas Spidlik, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin:* IV. *Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr, studiu introductiv şi postfaţă Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 7.

[142] Vezi *supra* nota 29.

În orice caz, participarea activă a Părintelui Florovsky nu a fost privită de toți cu ochi buni. Fiu al unui predicator protestant bine-cunoscut în America şi convertit la Ortodoxie, Frank Schaeffer dedică un scurt capitol în „jurnalul" său, ce povesteşte istoria convertirii (survenită în anul 1990), şi diverselor provocări la care trebuie să răspundă ortodocşii americani. Una dintre acestea este reprezentată de „vacarmul ecumenic", care a înşelat pe unii „lideri ortodocşi", printre care şi Georges Florovsky[143]. Dându-se ca exemplu pe sine însuşi, autorul subliniază că „*dialogul ecumenic*" nu a produs nicio convertire – „valul de protestanți proaspăt convertiți au venit la Biserică nu datorită eforturilor ei politicoase de «dialog», ci datorită mărturiei ei apostolice şi patristice de veacuri, inclusiv aceleia care afirmă că Biserica Ortodoxă este adevărata Biserică". În acest sens s-ar fi înşelat şi Părintele Florovsky, care, în 1949 (adică în cadrul Ansamblului de la Amsterdam), îşi echivala participarea la ecumenism cu o acțiune misionară, având ca scop evidențierea rolului major pe care poate să îl joace Biserica Ortodoxă – „singura Biserică adevărată" – în cadrul creştinismului divizat[144]. Este o poziție corectă ce dovedeşte „sentimentul nobil" pe care l-a nutrit Părintele Florovsky. „Şi totuşi – continuă Frank Schaeffer – ce întristător este să ne gândim că o astfel de minte ca a sa a putut fi atât de orbită de buna sa credință nevinovată în ceea ce priveşte natu-

[143] Părintele Florovsky, „deşi s-a lăsat amăgit în ceea ce priveşte ecumenismul, rămâne unul dintre ortodocşii cei mai de seamă ai vremii noastre". Frank Schaeffer, *Dans de unul singur. Căutarea credinței ortodoxe în era falsei religii*, trad. Marian Sorin Rădulescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006, p. 378.

[144] Vezi *Ibidem*, p. 376-377: „Consider că participarea ortodoxă la Mişcarea Ecumenică ar trebui să aibă aceeaşi importanță ca o acțiune misionară. Biserica Ortodoxă este anume chemată să joace un rol în schimburile ecumenice de idei, tocmai pentru că este conştientă de rolul său de păzitor al credinței apostolice şi al Tradiției în toată deplinătatea ei şi, astfel, este singura Biserică adevărată; pentru că ştie că deține comoara harului dumnezeiesc prin continuitatea propovăduirii sale şi a succesiunii apostolice, în fine, pentru că în acest fel poate pretinde un loc special în creştinismul divizat". (Citatul se regăseşte în *CW* XIII, p. 160).

ra adevărată a involuției protestante care a dus la dezintegrarea civilizației sale, la acceptarea avortului la cerere, la hirotonirea femeilor, homosexualilor şi lesbienelor – apostazia şi erezia «inerente» din teologia protestantă liberală”[145].

Cam în acelaşi fel se exprimă şi unul dintre ierarhii de pe continentul american, într-un raport asupra ecumenismului către Sinodul Episcopilor Bisericii Ortodoxe Ruse din Afara Granițelor, arhiepiscopul (acum mitropolitul) Vitalie de Montreal şi Canada[146]. După ce recunoştea rolul major pe care l-a avut Părintele Florovsky la Amsterdam, acesta scria, la un moment dat: „Fratele

---

[145] *Ibidem*, p. 377. Evaluarea participării ortodocşilor, deci inclusiv a lui Florovsky, este privită cu pesimism, deşi inițiată cu mari speranțe „din perspectivă ortodoxă, mişcarea ecumenică este un eşec”; „buna credință nevinovată a ortodocşilor în mişcarea ecumenică a fost abuzată”. Aceeaşi idee apare şi la Andrei Kuraev, *Provocările ecumenismului*, trad. Boris Buzilă, Ed. Sophia, Bucureşti, 2006, p. 6: „Probabil că cei cu care părintele Gheorghi Florovsky începuse să mediteze pentru ecumenism aveau o inimă sinceră şi deschisă, intențiile lor fiind rezonabile şi curajoase. Astăzi însă, când repetăm vechile sloganuri, nu mai regăsim în ele vibrația de altădată, simțim cum îndărătul lor poate transpărea şi o altă motivație”. Totuşi, autorul îşi exprimă dorința de a nu intra în polemică cu părintele Florovsky, pentru că acesta era animat de convingerea că „numai în Biserica Ortodoxă este păstrată deplinătatea darurilor Duhului Sfânt”; unirea creştinilor însemna deci, pentru el, „o orientare generală către Ortodoxie” sau, cu alte cuvinte, dacă era pentru unitatea creştinilor era pentru o unitate „în deplinătatea Tradiției Bisericii (p. 21). Kuraev acceptă ideea florovskiană despre posibilitatea existenței unor „curenți harici” şi dincolo de granițele canonice ale Bisericii Una, Sfântă, Apostolească, Sobornicească, adică ale Bisericii Ortodoxe – „ştim că în afara Bisericii nu există mântuire”, dar „cine poate stabili până unde se întinde Biserica şi ce teritoriu cuprinde?” –, pe care o interpretează în acest sens (tot pe urmele Părintelui Florovsky): la întrebarea: Se pot mântui catolicii?, răspunsul ar fi: în calitate de „romano-catolici”, puțin probabil, însă în calitate de creştini, pur şi simplu, posibil. Ce înseamnă aceasta? Nu îi va mântui ceea ce este „specific” latinilor – infailibilitatea papală, credința în Purgatoriu sau *Filioque* –, însă poate să îi mântuiască doar ceea ce a mai rămas în Biserica Apusului din vechea sa moştenire ortodoxă” (p. 35-36).

[146] Vezi „Ecumenism – A Report to the Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Abroad”, disponibil on-line la adresa: www.orthodoxinfo.com/ecumenism/Vitaly.aspx.

G. Florovsky îşi plăteşte datoriile faţă de ecumenism, afirmând, ca şi alţi profesori, că Biserica nu este încă definită, că nu şi-a încheiat definirea şcolii sale teologice şi că nu a ajuns să se cunoască pe sine".

Chiar la această ultimă afirmaţie se referea arhiepiscopul Chrysostomos de Etna (California), considerând că ea nu a fost niciodată împărtăşită de Florovsky – „am fi fost îngroziţi de o astfel de idee"[147]. De altfel, mărturia acestui autor e cu atât mai importantă, cu cât avem de-a face cu un apropiat al Părintelui Florovsky, din perioada când a activat la Princeton[148]. Aprecierile sale încearcă totuşi să păstreze linia obiectivă. Astfel, autorul vorbeşte şi despre perioada când Părintele Florovsky era „un susţinător fervent al prezenţei ortodoxe în mişcarea ecumenică"[149] (el fiind şi unul dintre fondatorii Consiliului Mondial al Bisericilor), dar şi despre perioada ultimă, pe care o caracterizează astfel: „În ultimii ani, observând căderea mişcării ecumenice într-un soi de sincretism religios naiv şi uneori comic, Părintele Florovsky a devenit tot mai preocupat de direcţia greşită şi de dezorganizarea acestei mişcări, ca şi de efectele negative asupra lumii teologice

---

[147] Cf. Arhiepiscop Chrysostomos, *Studiile transdisciplinare şi intelectualul ortodox*, trad. Viorel Zaicu, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2009, p. 109, nota 18. Totuşi această expresie apare la Părintele Florovsky, care afirmase, cu trimitere la Biserica Ortodoxă: „The truth Church is not yet the perfect Church". Detalii la Christoph Künkel, „«*The true Church is not yet the perfect Church*». Ökumenisches Denken und Handeln bei Georges Florovsky", în Karl Christian Felmy ş.a. (ed.), *Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988, p. 583-590.

[148] Vezi *Ibidem*, p. 110: „În ceea ce priveşte beneficiul personal de care m-am bucurat prin apropierea de Părintele Florovsky, îi datorez o nemăsurată şi trainică recunoştinţă pentru sfaturile bogate, profunde şi formatoare de suflet pe care mi le-a dat în timpul celor doi ani în care am stat la Princeton şi mi-a fost confesor".

[149] *Ibidem*, p. 103. Autorul mai este de opinie că tocmai această implicare neobosită a Părintelui Florovsky la *dialogul ecumenic* a constituit şi cauza pentru care acesta nu a mai acordat o atenţie atât de mare studiului şi gândirii teologice în ultimii săi ani. Cf. *Ibidem*, p. 105.

ortodoxe. Aşa cum mi-a spus, entuziasmul lui faţă de ecumenism a izvorât din convingerea fermă că, atunci când sunt împărtăşite cu alte confesiuni, elementele universale ale ortodoxiei sunt utile pentru clarificarea *misiunii Bisericii Ortodoxe* [s.n.], problemă pe care a văzut-o întotdeauna şi în toate felurile posibile ca pe o luptă ascetică pentru a depăşi simplul formalism teologic prin «suspendarea ordinii naturale a lucrurilor din voia harului divin», ca să citez unul dintre aforismele sale favorite. Într-adevăr, întreaga sa teologie, extrasă din părinţi greci, s-a concentrat asupra ortodoxiei ca izvor din care *toţi oamenii* [s.n.] îşi pot sorbi seva creativă pentru a crede nu în lumea magică a celor înrobiţi de natură, ci în puterea omului transformat prin Hristos şi deificat de a acţiona pozitiv asupra naturii înseşi. El a încercat să împărtăşească altora această *abilitate catolică ce se regăsea în ortodoxie* [s.n.], redându-le o concepţie clară a lumii harului divin şi a demnităţii umane a acesteia. Acesta a fost ecumenismul Părintelui Florovsky şi, din cauza lui, pe măsură ce mişcarea ecumenică a devenit caricatura stupidă a unei «comunităţi mondiale» groteşti – cea mai lumească utopie pe care o poate găzdui ideologia religioasă – el s-a simţit *tot mai înstrăinat* [s.n.] de căutarea neînsufleţită a unei unităţi creştine care se lipsea de substanţă şi de principiu în favoarea compromisului şi a superficialităţii”[150].

Arhiepiscopul Chrysostomos nu crede că accepţiunea conform căreia Părintele Florovsky ar fi devenit, după moarte, „un simbol al ecumenismului ortodox” este una fondată. El a avut o atitudine critică faţă de „teatrul ecumenic” care începea să înlocuiască treptat viziunea sa, puternic ancorată în Tradiţia patristică, despre unitatea creştinilor. „Părintele Florovsky nu a fost ecumenistul invocat azi de ecumeniştii ortodocşi în sprijinul acţiunii lor”, iar într-o amplă notă de subsol sunt creionate nuanţele care trebuie avute în vedere la aprecierea activităţii ecumenice florovskiene: pe de o parte, autorul afirmă că Părintele Florovsky a exprimat „anumite viziuni ecleziale îndoielnice” (cu trimitere la studiul „Limitele Bisericii”[151]), dar, pe de altă parte, subliniază

[150] *Ibidem*, p. 106-107.

[151] Arhiep. Chrysostomos afirmă că anumite reticenţe l-au făcut chiar pe Părintele Florovsky să renunţe să mai includă acest controversat studiu

că acesta nu a renunțat niciodată să afirme „primatul Ortodoxiei" în raport cu celelalte confesiuni creştine. Din acest motiv, chiar şi reflecțiile negative la adresa participării active a Părintelui Florovsky la *dialogul ecumenic* nu trebuie să fie exagerate şi unilaterale: „Oricare ar fi criticile aduse Părintelui Florovsky, este limpede că ele trebuie să fie riguroase, exacte"[152]. Mai exact, nu trebuie uitate temerile exprimate de marele teolog şi patrolog rus la adresa exceselor şi devierilor mişcării ecumenice de la linia de orientare „neopatristică" – o paradigmă de evaluare atât pentru ortodocşi, cât şi pentru ceilalți creştini. A le ignora pe acestea sau „a face din Părintele Florovsky, într-un spirit revizionist, un tip de ecumenist care nu a fost în realitate îi aduce un mare deserviciu, marginalizându-l printr-un atac împotriva integrității lui personale şi a adevărului"[153].

După cum lăsa să se înțeleagă şi arhiepiscopul Chrysostomos, nu toți ortodocşii au considerat că Părintele Florovsky ar trebui criticat pentru implicarea sa energică în mişcarea ecumenică, ci dimpotrivă, au existat unii care au salutat această implicare şi au declarat că gândirea ecumenică florovskiană poate fi acceptată ca o paradigmă general valabilă a Ortodoxiei în raport cu ecumenismul. Acesta este şi cazul actualului mitropolit de Pergam, Ioannis Zizioulas, care saluta la Părintele Florovsky – „primul care a ridicat, după cunoştințele mele, participarea Ortodoxiei la mişcarea ecumenică la un nivel teologic" – în special două elemente centrale: primul vizează sublinierea adevăratei catolicități a Bisericii, ce reclamă deopotrivă creştinismul răsăritean şi apusean – „etosul catolic" al Bisericii nedivizate a presupus

---

în ediția de *Collected Works*; dar această informație este eronată întrucât studiul a fost tradus în limba engleză şi inclus – e drept într-o variantă prescurtată – în *CW* XIII, p. 36-45. De asemenea, ni se mai spune că, în anumite conversații personale, Părintele Florovsky ar fi pus şi participarea la slujbele ecumenice pe seama unui entuziasm excesiv şi, în orice caz, el ar fi avut mereu înaintea ochilor distincția între „slujbele ecumenice" şi „rugăciunea Bisericii unice".

[152] *Ibidem*, p. 109, nota 18.

[153] *Ibidem*, p. 110.

schimbul creator dintre creştinătatea greacă şi cea latină, schimb care nu a încetat să se manifeste chiar şi după schisma din secolul XI, ceea ce face ca diviziunea celor două mari părţi ale creştinismului să afecteze profund caracterul catolic al Bisericii (de unde necesitatea „ecumenismului în timp", care nu coincide defel cu o aserţiune a tradiţionalismului); al doilea vizează chiar „limitele Bisericii", adică diferenţierea pe care o făcea Florovsky între graniţele „canonice" şi cele „harismatice", prin care acesta respingea poziţia Sfântului Ciprian şi o accepta pe cea a Fericitului Augustin, recunoscând implicit posibilitatea unei oarecare forme de eclezialitate chiar şi în afara graniţelor canonice ale Bisericii Ortodoxe.

Mitropolitul Ioannis Zizioulas recunoaşte că punctul de vedere florovskian „era atât de avansat" încât, iniţial, el însuşi a avut reticenţe în a-l accepta atunci când îşi redacta teza de doctorat[154]. Chiar şi acum, poziţia Părintelui Florovsky nu cunoaşte mulţi continuatori, însă ea rămâne deschisă dezbaterilor şi este, în orice caz, valoroasă prin dubla provocare pe care o impune: pe de o parte, ea este provocatoare pentru CEB, ale cărui decizii majoritare – adică exprimate de o majoritate protestantă – au produs, nu de puţine ori, opoziţia „minorităţii" ortodoxe, conştientă însă că ţine de viziunea apostolică şi patristică a Bisericii nedivizate; pe de altă parte, ea este provocatoare pentru ortodocşi, deoarece le aminteşte că mult prea adesea ei aleg confruntarea în locul co-operării (dar raportul cu Consiliul Ecumenic poate constitui pentru Ortodoxie şi imboldul unei „re-descoperiri" a conştiinţei de sine, a valorilor pe care ea are misiunea să le arate lumii întregi)[155].

---

[154] Vezi *supra* nota 10.

[155] Ioannis Zizioulas, „The Self – understanding of the Orthodox and Their Participation in the Ecumenical Mouvement", în George Lemopoulos (ed.), *The Ecumenical Movement, the Churches and the World Council of Churches: An Orthodox Contribution to the Reflection Process on „The Common Understanding and Vision of the WCC"*, WCC-Syndesmos, Geneva, 1995 (Studiul poate fi consultat la adresa: http://www.spc rs/eng/selfunderstanding-orthodox-and-their-participation-ecumenical-movement-metropolitan-john-zizioulas [03.02.2010]).

II. Iustin Popovici

În teologia ortodoxă a secolului XX Părintele Iustin Popovici[156] reprezintă cea mai dură voce care răsună la adresa Occidentului, în general, şi a ecumenismului, în special. Deşi el nu a luat în niciun fel parte la dialogul inter-creştin, este interesant că nu au lipsit contactele sale cu Apusul: după ce, la 1 ianuarie 1916, fusese tuns în monahism, la scurt timp – împreună cu un grup de tineri studenți sârbi excepționali – primeşte o bursă de studii la Petrograd; nu rămâne însă mult timp aici, pleacă la Oxford, unde stă din noiembrie 1916 şi până în mai 1919, răstimp în care redactează teza de doctorat intitulată *Filozofia şi religia lui Dostoievski*, care va fi respinsă (Părintele Popovici va obține totuşi titlul de doctor la Atena, cu o lucrare privind *Problema persoanei şi cunoaşterii după Sf. Macarie Egipteanul*).

Nu trebuie să credem că atitudinea antioccidentală pe care o va afişa de acum înainte Părintele Iustin Popovici se datorează

---

[156] Date biobibliografice la: Patric Ranson, „Le Pere Justin Popovitch ou l'experience vivante de la Tradition", în Justin Popovici, *L'Homme et le Dieu-Homme*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1989, p. 4-30; Ioan Ică şi Ioan I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filosofiei ortodoxe a Adevărului", în Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om. Abisurile şi culmile filosofiei*, studiu introductiv şi traducere Ioan Ică şi Ioan I. Ică jr, prefață Ioannis Karmiris, postfață Panayotis Nellas, Editura Deisis, Sibiu, 1997, p. 5-35; Daniel Rogich (ed.), *Serbian Patericon*, vol. I, St. Herman of Alaska Brotherhood, St. Paisius Abbey Press, 1994, p. 247-260; Elizabeth Hill, „Justin Popovici (1894-1979)", în *Sobornost* 2 (1980), nr. 1, p. 73-78; Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jarhrhundert*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992, p. 161-164. De asemenea, *Le Messager Orthodoxe* (1981), nr. 88, este dedicat în întregime memoriei Părintelui Popovici.

experienței personale nefericite pe care a avut-o cu sistemul de educație academic de la Oxford: chiar în teza de doctorat pe care a vrut să o susțină aici el a manifestat o acerbă opoziție față de „spiritul umanist" al Apusului (motiv pentru care i-a şi fost interzisă susținerea: profesorul îndrumător i-a cerut să-şi atenueze poziția dură exprimată, poziție inspirată chiar de critica făcută de Dostoievski, conform căreia cultura europeană posedă un caracter antropocentric ce urmăreşte „divinizarea omului", vina cea mai mare pentru această idolatrizare având-o catolicismul)[157]. Mult mai plauzibilă este dezvoltarea acestei poziții critice la Părintele Iustin Popovici sub influența ilustrului său predecesor şi fost mentor de la Seminarul „Sf. Sava" din Belgrad, episcopul Nikolai Velimirovici (1880-1956)[158]. Acesta din urmă fusese su-

[157] Chrisostomus Grill, *Serbischer Mesianismus und Europa bei Bischof Velimirović* (†1956), EOS Verlag Erzabtei, St. Ottilien, 1998, p. 70.

[158] Născut la 23 decembrie 1880, Nikolai Velimirovici a urmat cursurile Facultății de Teologie din Belgrad. După absolvire activează scurt timp ca profesor de țară, după care va fi trimis la Berna şi Oxford cu burse de studiu, obținând titlul de doctor în teologie şi filozofie. În toamna anului 1909 se reîntoarce în țară, iar spre sfârşitul aceluiaşi an este tuns în monahism, sub numele de Nicolae, şi hirotonit preot. Pleacă iarăşi la studii în străinătate, însă de data aceasta într-o țară ortodoxă, Rusia, şi pentru timp mai scurt; reîntors în Serbia, este numit profesor suplinitor la Facultatea de Teologie din Belgrad. În anul 1915 guvernul sârb îl trimite pe părintele Nicolae în Anglia şi America pentru a prezenta aliaților occidentali drama poporului sârb. După terminarea războiului, la 25 martie 1919, este ales episcop al Jicei (mai târziu şi al Ohridei). În timpul celui de-al Doilea Război Mondial este arestat de nemți, fiind închis în diverse locuri, cum ar fi: mănăstirile Liubostinja şi Voilovci sau lagărul de concentrare nazist de la Dachau. Eliberat de armata americană la 8 mai 1945, alege calea exilului – regimul comunist ateu din Iugoslavia îl va trece pe lista „duşmanilor statului". Episcopul Nicolae Velimirovici va petrece ultimele două decenii în America, unde va preda la Seminariile Teologice „St. Vladimir" din New-York, Jordanville şi „Sf. Tihon" din Pennsylvania. Trece la cele veşnice la 18 martie 1956, este îngropat în Livertville, dar rămăşițele îi sunt aduse în 1991 în Iugoslavia şi aşezate în biserica ctitorită de el în satul natal, Lelic. Este canonizat de Biserica Ortodoxă Sârbă la 19 mai 2003. Date biografice în Ibidem, p. 21-33; Nicolae Velimirovici, Învățături despre bine şi rău, trad. Teofil Petrescu, Ed. Sophia,

pranumit „Hrisostomul sârb" şi era răspunzător de prima încercare de renaştere spirituală tradiţională, pe linia Sfinţilor Părinţi, din Biserica Ortodoxă Sârbă prin aşa-numitele „frăţii de rugăciune" (*bogomolie*). Şi chiar pe această linie deschisă de episcopul Velimirovici se înscrie şi opera Părintelui Iustin de redescoperire şi revalorificare ale Părinţilor şi ale *Filocaliei*: în 1932 şi, respectiv, 1935 vor apărea primele volume din monumentala sa operă, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe* (al treilea volum va fi publicat abia în 1978). Pe baza lor, va fi titularizat ca asistent şi apoi conferenţiar la Facultatea de Teologie din Belgrad, unde va preda până la invazia nazistă a Iugoslaviei, din 1941.

Influenţa lui N. Velimirovici asupra lui I. Popovici se va manifesta nu doar în asumarea renaşterii „neopatristice", ci şi a atitudinii anti-occidentale (fără însă ca aceasta să posede un caracter slavofil atât de evident ca la cel dintâi). Astfel, pentru ep. Nikolai Velimirovici figurile lui Nietzsche, respectiv Dostoievski sunt reprezentative pentru destinul Răsăritului şi al Apusului. Primul este privit ca un simbol al decadenţei occidentale – ce coincide cu pierderea sufletului său creştin prin supralicitarea omului –, în timp ce al doilea este privit ca un simbol al păstrării autenticei credinţe în Omul-Dumnezeu Hristos în Biserica Ortodoxă şi în popor – în speţă cel slav, dar mai ales cel sârb. Pe de o parte, Occidentul cunoaşte „barbaria omului civilizat", a aşa-numitului *Übermensch*, care în esenţă nu este însă altceva decât o pierdere a simţului autentic al omului ca făptură a lui Dumnezeu (criza apuseană fiind, aşadar, de natură religioasă, produsă atât de romano-catolicism, cât şi de protestantism)[159]. Autoproclamarea

---

Bucureşti, 2006, p. 5-11. O lectură „anti-hagiografică" a vieţii episcopului Velimirovici face Jovan Byford, Denial and Repression of Antisemitism: Post-Communist Remembrance of the Serbian Bishop Nikolaj Velimirović, Central European University Press, Budapest/New-York, 2008, cu accent pe unele „derapaje antisemite" – ce ar fi fost făcute dispărute în epoca post-comunistă de Biserica Sârbă prin „mitologizare" – din viaţa şi opera acestuia.

[159] Nicolae Velimirovici, *Mai presus de Răsărit şi Apus*, trad. Gheorghiţă Ciocoi, Ed. Sophia/Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2008, p. 11-12: „... atunci când vorbim despre Apus, ne gândim... la o casă, răzvrătită... pe dinăuntru.

suverană a omului în dauna lui Dumnezeu nu poate duce însă decât la sinucidere spirituală, adică la demonism: „Apusul se joacă cu demonii”[160]. Dezgolirea pe plan spiritual a omului occidental s-a încercat a fi compensată prin ştiinţă şi hedonism: dar ştiinţa fără sfinţenie îl reduce pe om la trup şi produce nelinişte, la fel cum produce nelinişte şi aplicarea perseverentă a dictonului „Trăieşte clipa!” (*Enjoy yourself*!). În ambele cazuri Apusul cunoaşte o decădere de la Hristos, sinonimă cu o decădere într-un păgânism „însetat de sânge şi plin de depravare, fără duh şi fără conştiinţă”[161].

Pe de altă parte însă, creştinismul ortodox al Balcanilor îl plasează pe acesta – mai ales pe poporul sârb, ce a cunoscut în istoria sa „botezul sângelui” ca neam odată cu sacrificiul sfântului cneaz Lazăr în bătălia împotriva turcilor de la Kosovo[162] – mai presus de Răsărit şi Apus[163]. Rolul sârbilor este unul mesianic – Serbia creştină are chemarea apostolică să atragă Răsăritul către creştinare, iar Apusul către pocăinţă[164]. În cazul acestuia din urmă, salvarea nu poate veni de la vreun papă, ci numai din redescoperirea ortodoxiei sale acum pierdute, ce a constat în pierderea lui Hristos; la fel, salvarea nu poate veni nici din diversele forme de

---

Prin papalitate şi antipapalitate (adică diferite forme ale protestantismului). Acestea sunt principalele două căi ale lumii occidentale – ambele greşite. Ele indică principala rătăcire şi sărăcire a Apusului”.

[160] *Ibidem*, p. 35.

[161] *Ibidem*, p. 63.

[162] Vezi *Ibidem*, p. 26 ş.u. Deşi bătălia de la Kosovo a consemnat victoria zdrobitoare a turcilor şi moartea lui Lazăr, pe plan spiritual victoria a aparţinut sârbilor. Vezi în acest sens volumul *The Mystery and Meaning of the Battle of Kosovo*, trad. Todor Mika şi Stevan Scott, The Free Serbian Orthodox Diocese of America and Canada, Grayslake, IL., 1989, cu selecţii din lucrările episcopul Velimirovici şi ale lui I. Popovici referitoare la această temă.

[163] Dacă noţiunea „Apus” e consemnată de Europa şi America, „Răsăritul” înseamnă pentru Velimirovici Asia cu religiile ei: mahomedanism, hinduism, budism ş.a. De aceea scrie că „Răsăritul se ciocneşte cu Apusul în Balcani”, acest spaţiu fiind punctul de contact al celor două continente, Europa şi Asia. Cf. *Ibidem*, p. 47.

[164] *Ibidem*, p. 68.

protestantism, căci, dacă ele au dorit să se lepede de papă, s-au lepădat însă şi de Hristos[165].

Preluând acest fond ideatic, Părintele Iustin Popovici l-a dezvoltat, continuând linia deschisă de înaintaşul său. Ceea ce a rezultat vom vedea în continuare, cu insistenţă pe dimensiunea ecumenică a gândirii sale.

Cultura umanistă şi cea Dumnezeu-omenească

Viziunea Părintelui Iustin Popovici porneşte de la premiza că omul cunoaşte în existenţa sa „captivitatea absurdului" sau, altfel spus, „jugul apăsător al timpului şi al spaţiului". Sunt limite spaţio-temporale pe care, aşadar, el le percepe în adâncul fiinţei sale, ca un neîncetat eşec metafizico-existenţial: „Şi dacă ai fost trimis în lume cu nişte simţuri mai sensibile, vei simţi repede că un chin uriaş striveşte toate existenţele, că o boală nemiloasă mistuie din interior toate creaturile"[166]. Conştiinţa omenească transmite impulsuri deznădăjduite, demonstrând condiţia tragică a omului în lumea aceasta, fapt care are, în ultimă instanţă, ca limită absolută, moartea. Aceasta este, în realitate, „singura amărăciune a vieţii", „izvorul nesecat al tuturor chinurilor şi durerilor", iar viaţa pământească a omului nu este altceva decât „o neîncetată luptă cu moartea", care îl asediază pe om atât din exterior – prin ispite –, cât şi din interior – păcatele, bolile sunt „dinţii morţii care devorează neîncetat pe om", deopotrivă trupeşte şi sufleteşte[167].

Lanţurile chinuitoare ale morţii sunt dovada că existenţa actuală a omului trebuie să-şi găsească sensul ultim în altceva decât în realităţile acestei lumi. Principalul scop al fiinţei umane este deci acela de a regăsi viaţa purtătoare de raţiune (*logonost*),

---

[165] *Ibidem*, p. 75. Prezentare pe larg la Chr. Grill, *op. cit.*, p. 83 ş.u. Pentru o mai bună conturare a viziunii mitropolitul N. Velimirovici despre raportul dintre Răsăritul şi Apusul creştin vezi şi celelalte cărţi ale sale traduse în limba română, mai ales: *Prin fereastra temniţei*, trad. Ionuţ şi Slajdana Gurgu, Ed. Predania, Bucureşti, 2007, şi *Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi* 2 vol., trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, Bucureşti, 2002.

[166] Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 41-42.

[167] *Ibidem*, p. 43-44.

căci doar păcatul şi moartea au lipsit existenţa de sens, au „delogosificat" (*delogosiraju*) pe om şi creaţia întreagă. (Iniţial creată „bună foarte", lumea posedă o „logos"-itate, o raţionalitate ce provenea chiar de la Logosul sau Cuvântul lui Dumnezeu.) În opinia Părintelui Popovici, omul trebuie să caute să dea sens (*ocmisliti*) vieţii lui, adică să caute să scape de păcat şi moarte, singurele, după cum am mai spus, care constituie o absurditate (*besmislica*), o non-logositate (*nelogonost*) sau o a-logositate (*beslognost*) în această lume[168]. Nu toate încercările omeneşti de a depăşi aceste limite au şi fost încununate de succes, exemplul cel mai elocvent al „eşecului existenţial" fiind pentru Părintele Popovici cultura umanistă european-occidentală.

Reluând în cheie existenţială şi în limbaj moral „teodiceea" logico-matematică a părintelui savant Pavel Florensky din *Stâlpul şi temelia Adevărului* (1914)[169], teologul sârb va argumenta că, în ultimă instanţă, nu există decât două feluri de filozofie: una divino-umană şi alta umană[170]. Cea din urmă are ca principiu chiar sintagma lansată în Antichitatea greacă de Protagoras – „Omul este măsura tuturor lucrurilor" –, pe când cea dintâi afirmă că Dumnezeu-Omul Hristos este „măsura tuturor fiinţelor şi făpturilor"; în timp ce a doua este de sorginte adamică – dar a lui Adam căzut –, caracterizată de individualism şi dezbinare, prima este de factură hristică, adică a umanităţii restaurate prin unirea dintre divinitate şi umanitate în Hristos, şi este caracterizată de

---

[168] *Ibidem*, p. 44-45.

[169] Vezi mai ales Ioan I. Ică jr, „Pavel Aleksandronovici Florenski şi mântuirea eclezială a raţiunii", studiu introductiv la Pavel Florenski, *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori***,** trad. Emil Iordache, Iulian Friptu şi Dimitrie Popescu, Editura Polirom, Iaşi, 1999; Cf. Ioan. I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului", în I. Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 14.

[170] *Ibidem*, p. 53; Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, trad. Adrian Tănăsescu, Mănăstirea Sfinţii Arhangheli-Petru Vodă, 2002, p. 25: „Fără îndoială că toate filozofiile omeneşti, pământeşti, se pot împărţi, în ultimă instanţă, în două grupe: filozofiile după om şi filozofia după Dumnezeu-Omul".

iubirea universală, cea care determină „monismul divino-uman", în contradicție cu „filozofia diviziunii, a pluralismului omenesc". Preluând şi terminologia filozofului german din secolul al XIX-lea, Fr. Nietzsche, Părintele Popovici va mai caracteriza filozofia umanistă ca fiind cea în care toate sunt „omeneşti, mult prea omeneşti" (*Menschliches*, *Allzumenschliches*). Consecința directă a acestui fapt constă în aceea că, pe de o parte, omul nu mai poate conştientiza unitatea, mai exact „atoatăunitatea" vieții şi a credinței şi, pe de altă parte – iar acest aspect este şi mai grav –, el se rupe de Dumnezeu şi dă posibilitatea răului şi diavolului să intre în viața sa şi în întreaga creație. După Părintele Popovici, o întreagă „legiune" (*Lc* 8, 30) a intrat prin această filozofie în om şi în lume, de unde şi avertismentul Apostolului de la *Col* 2, 8: „Fraților, să nu vă răpească cineva cu filozofia şi cu înşelăciunea deşartă, după tradiția oamenilor, după elementele lumii, iar nu după Hristos". Mişcându-se în cercul vicios al mortalității – aşadar, incapabilă să depăşească limitele spațio-temporale şi moartea –, filozofia umanistă decade, de fapt, într-un anti-umanism de natură satanică, „pentru că satan este cea mai însingurată ființă în toate lumile"; el a pierdut cu desăvârşire „simțământul atoateunității cosmosului", devenind singur în sens absolut. La fel, egoismul omenesc, reflectat în filozofia de tip umanist, duce la ruperea omului de atoateunitatea cosmosului şi, în ultimă instanță, la satanism – „pentru că Satan este Satan, deoarece conştiința sa de sine şi simțământul de sine al lui sunt cu desăvârşire rupte de Dumnezeu şi de toate celelalte ființe şi creaturi"[171].

Rămas la un nivel al existenței lipsit de Dumnezeu, „Izvorul vieții", omul anticipează moartea veşnică, deci iadul. „Veşnicia fără Dumnezeu-Logosul nu este decât iadul, iar viața pământească fără Dumnezeu-Logosul constituie un preambul şi o pregătire a iadului"[172]. Iadul poate începe chiar de aici, de pe pământ, în sensul în care omul se închide într-o viață lipsită de raționalitate (*logika*, *smis*). Lumea aceasta este o „prefață" a alteia, dar pentru

[171] *Ibidem*, p. 54-55.
[172] *Ibidem*, p. 47.

lumea viitoare trebuie să ne pregătim încă de acum în a ne uni cu Hristos (această „unire" înseamnă, pentru Părintele Popovici, logosificare şi hristificare, *christopoiesis*, *logopoiesis*, divinoumanizare şi întreimificare, *theanthropoiesis*, *triadopoiesis*, expresii proprii care desemnează însă taina „îndumnezeirii", *theosis*, atât de prezentă în literatura patristică). „Nu există nimic mai îngrozitor decât o veşnicie fără Hristos – ne avertizează Părintele Popovici – pentru că acolo unde nu este prezent Hristos, toate se preschimbă în blestem, în amărăciune, în groază; acolo, deasupra scânteii pe jumătate stinse a conştiinţei de sine a omului se aşterne o umbră nesfârşită şi un întuneric infinit; acolo trupul se preschimbă într-o povară grea, iar sufletul într-un jug blestemat"[173].

Termenii pe care îi utilizează teologul sârb în caracterizarea făcută de el filozofiei umaniste sunt, aşadar, extrem de duri: facultăţile omeneşti „pure" devin în aceasta iad – căci iad este „simţirea fără Dumnezeu"[174], iar fără Dumnezeu-Logosul, gândirea se găseşte continuu într-o demenţă a-logosică (*alogosnom*), într-un „delir" şi într-o „smintită autoasigurare satanică"[175]. Vorbim de raţiunea umană lipsită de călăuzirea voii divine, singura care poate să-i confere acesteia un sens; e o „gândire pentru gândire", ce transformă întreaga lume într-o „adevărată casă de nebuni". (De altfel, Părintele Iustin Popovici pune pe seama acestui mod de gândire exclusiv omenesc toate catastrofele ce au măcinat lumea europeană în secolul XX – „N-aţi observat că atunci când se îndepărtează de Dumnezeu-Logosul Întrupat, continentul european se preschimbă în barbarie, în nebunie, în antropofagie civilizată, în funeste războaie de exterminare? Un om înghite alt om, un popor alt popor, o rasă altă rasă"[176].) Întors către sine însuşi, omul nu cunoaşte decât iraţionalul, absurdul vieţii; el decade, devine inuman, iar gândirea şi sentimentele sale se transformă în nişte „monştri şi fantome de groază"[177].

[173] *Ibidem*, p. 49.
[174] *Ibidem*, p. 58.
[175] *Ibidem*, p. 60.
[176] *Ibidem*, p. 60.
[177] *Ibidem*, p. 62.

„Cufundat cu trupul în materie, legat prin forţa gravitaţiei de timp şi de spaţiu şi având spiritul său departe de veşnicie, omul lumii nu iubeşte excursiile spre ce este dincolo şi spre ce este veşnic. Prăpastia care există între timp şi veşnicie este pentru el de netrecut, pentru că-i lipseşte capacitatea şi forţa necesară de a o sări”[178]. Acestea sunt limitele între care, în opinia Părintelui Popovici, se încadrează filozofia umană. „Prăpastia” de nedepăşit pentru acest mod raţional „pur omenesc” de abordare raţională a destinului omului şi creaţiei este moartea[179]. Ea se găseşte de fapt neîncetat înaintea omului, care trebuie să ia obligatoriu decizia de a fi fie împreună cu Hristos, fie împreună cu Antihrist (după Părintele Iustin Popovici nu există natură umană „pură” şi nici statică: fiinţa umană înaintează fie în divino-umanismul autentic, „chip al lui Dumnezeu”, fie în satano-umanismul umanităţii pervertite, „chip al Satanei”, *tertium non datur*[180]). Avem de-a face cu o „a-tot-problemă”, la care găsind răspunsul corect omul îşi determină întreaga fiinţă sufletească să funcţioneze valid, inclusiv capacitatea de cunoaştere şi raţionare. În caz contrar omul se lasă înşelat, se auto-iluzionează într-o pseudo-cunoaştere, care vine însă nu de la Dumnezeu, nici măcar de la sine însuşi, ci de-a dreptul de la diavol. „Aceasta este în fapt filozofia lui Antihrist, care vrea cu orice preţ să înlocuiască pe Hristos şi să-I ia locul în lume şi în om. Şi toată învăţătura, toată persoana, toată ideea, tot gândul, tot omul care nu recunoaşte că Iisus este Dumnezeu şi Mântuitor… îşi are originea de la Antihrist, este al lui Antihrist… Plăsmuitorul oricărei ideologii anticreştine, în chip nemijlocit sau mijlocit, este Antihrist. În fapt toate ideologiile se pot reduce la două feluri: acelea care sunt pentru Hristos şi acelea care sunt pentru Antihrist. În cele din urmă, omul se găseşte în

[178] *Ibidem*, p. 73.

[179] Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 76. Aici se arată că principiul „progresului umanist” este unul tragic: „Moartea este o necesitate”, pe când principiul „principiului Dumnezeiesc-omenesc” este unul optimist: „Nemurirea este o necesitate”.

[180] Ioan I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras…”, în I. Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 15.

lumea aceasta pentru ca să dezlege o singură problemă: dacă este cu Hristos sau împotriva lui Hristos. Şi orice om, fie că vrea, fie că nu, numai asta face: dezleagă problema aceasta, această a-tot-problemă. Şi fiecare dintre noi este sau iubitor de Hristos sau luptător împotriva lui Hristos, a treia cale nu există"[181].

În mod cert părintele Popovici dezvoltă această teorie a sa privind caracterul esențial diabolic al culturii umaniste – în fapt antiumaniste – pentru a explica criza profundă în care se găseşte omul modern. Cauza acesteia constă în detronarea lui Dumnezeu, prin pozitivism, şi înlocuirea Sa cu omul; dar toate surogatele la care a recurs apoi pentru a-şi umple golul resimțit (prin confruntarea cu limitele de care am vorbit) nu au avut efectul scontat: „omul european s-a numit pe sine dumnezeu", însă a dat greş în dorința lui „de a face pe dumnezeul prin ştiință şi prin tehnică, prin filosofie şi prin cultură, prin religie şi prin politică, prin artă şi prin modă". În pofida intențiilor sale bune, omul a trecut dincolo de aceste mijloace aparent bune şi, mânat de ambiția afirmării de sine, a ajuns până la „foc şi sabie", a trecut la „trogloditism şi antropofagie"[182].

O altă consecință funestă a culturii umaniste europene constă în dezumanizarea omului. Făcându-şi „din cultură Dumnezeu", omul european a proclamat ca valoare supremă autoconservarea (sau ceea ce noi denumim azi, plini de emfază, „drepturile omului"); în esența ei aceasta înseamnă însă, pe de o parte, domnia legii necesității – îngăduința a orice, chiar a celor contrare firii, doar pentru supraviețuire – şi, pe de altă parte, un soi de „nihilism practic" ce urmăreşte nivelarea tuturor valorilor – „nu există păcat, toate sunt îngăduite!" este sloganul prin care se afirmă că nu mai există nimic, nicio „a-tot-valoare", că totul este relativ, muritor şi trecător[183].

În fine, omul european, aşezat pe „tronul împărătesc al egoismului" şi ros de „lăcomia de lucruri", a ajuns în starea paradoxală

[181] I. Popovici, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 29.
[182] *Ibidem*, p. 79.
[183] *Ibidem*, p. 81.

a idolatriei („Europa deci nu suferă de pe urma ateismului, ci a politeismului", avertizează Părintele Iustin Popovici). Mai exact, Europa s-a transformat într-o „fabrică de idoli" pentru că omul modern şi-a plăsmuit idoli din creaţiile sale proprii – din ştiinţă, din tehnică şi din invenţiile ei ş.a.m.d. Ce este aceasta? Este o „închinare în faţa lutului", consideră Părintele Popovici, în care omul decade de la calitatea sa divină „după chipul": este o ironie că omul creat de Dumnezeu „să stăpânească pământul" devine rob al materiei, rob al lucrurilor – „Atotpropovăduitul dumnezeu se închină lucrurilor, idolilor pe care el însuşi şi le-a făurit"[184].

Climaxul culturii şi civilizaţiei europene survine aşadar pe traiectoria ateism-anarhism-nihilism, cu punctul de plecare în relativism. În ciuda aparenţelor, cultura umanistă, cu toată „strălucirea" ei, îl mutilează spiritual pe om. „Ce rămâne din om dacă e scos din trupul lui sufletul?", se întreabă Părintele Popovici şi tot el răspunde: „Un hoit." Acelaşi răspuns îl oferă, de fapt, şi la următoarele întrebări, formulate din dorinţa de a vedea ce fel de om promovează cultura europeană: „Ce rămâne din Europa dacă e scos din trupul ei Dumnezeu? Un hoit. Au alungat pe Dumnezeu din univers, şi universul ce a ajuns? Un hoit. Ce este omul care tăgăduieşte existenţa sufletului în el şi în oamenii din jurul său? Nimic altceva decât lut în uniformă, un sicriu ambulant din lut. Rezultatul este distrugător: îndrăgostindu-se de lucruri, omul european a ajuns, în cele din urmă, el însuşi un lucru. Persoana lui e depreciată şi devastată: a rămas *om-lucru* (s.n.) Nu mai e om întreg, integral, nemuritor, după chipul lui Dumnezeu, ci doar fărâme de om, o cochilie de om din care a fost alungat duhul nemuritor. Desigur, cochilia aceasta e şlefuită, lăcuită, pictată, dar tot cochilie rămâne. Civilizaţia europeană l-a lipsit pe om de suflet, l-a făcut materie şi l-a mecanizat. Ea se aseamănă cu o maşină monstruoasă care înghite oamenii şi-i preschimbă în lucruri. Sfârşitul e sfâşietor de trist şi cutremurător de nefericit: omul – un lucru neînsufleţit între lucruri neînsufleţite"[185].

[184] *Ibidem*, p. 80.
[185] *Ibidem*, p. 82-83.

Deşi pare mânat de un pesimism iremediabil, Părintele Popovici nu respinge şi nu demonizează orice tip de cultură, ci doar pe cea din care Dumnezeu a fost înlăturat prin afirmarea supremației egoist-idolatre a omului. Astfel, găsim în opera sa pagini pline de optimism despre cultura divino-umană, singurul mod de valorificare a creativității spiritual-culturale a omului fără neantizarea sau dizolvarea acestuia. Nu am spus acest lucru ca o simplă figură de stil, căci Părintele Iustin Popovici vede cea mai mare importanță a acestui tip de cultură – spre deosebire de tipul culturii umaniste – chiar în posibilitatea reală oferită omului de a depăşi limita ultimă a sa, moartea[186].

Care să fie sursa acestei valori deosebite a culturii divino-umane? Aceasta, subliniază Părintele Popovici, se întemeiază în întregime pe Persoana Dumnezeu-Omului Hristos. Este cultura evanghelică, ce are în centrul ei convingerea că Fiul lui Dumnezeu S-a făcut om pentru ca să-l înalțe pe acesta la Dumnezeu. Ea propovăduieşte unirea dintre divinitate şi umanitate, desăvârşita armonie între Dumnezeu şi om, fapt care influențează pozitiv întreg cosmosul.

Cultura divino-umană este indisolubil legată de învățătura ortodoxă. Vorbind despre „lucrarea ortodoxă", Părintele Popovici arată că ea vizează „a întrupa pe Dumnezeu în om şi în lume"; aşadar, „cultura" ortodoxă este însuşi cultul lui Hristos, slujirea lui Hristos Dumnezeu. În această lucrare omul beneficiază de toate potențialitățile firii sale create „după chipul", deoarece acestea sunt mobilizate în conformitate cu scopul pentru care au fost create („omul care sluje̦şte lui Dumnezeu este slujit de fire"). Dacă în cultura umanistă omul era redus, în esență, la un stârv, în cultura divino-umană omul este „schimbat la față" trupeşte şi sufleteşte: lucrarea Dumnezeu-omenească îl transformă lăuntric pe om, iar de aici se manifestă şi în cele din afară; prin aceasta se „schimbă la față" însă nu doar omul întreg, ci toată zidirea. Deşi asupra acestui aspect vom reveni mai în detaliu, redăm aici pe scurt lista cu mijloacele de care dispune omul pentru promo-

[186] Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 46-47.

varea „culturii" divino-umane: credința și dragostea, nădejdea și rugăciunea, postul și smerenia, blândețea și împreună-pătimirea, dragostea de Dumnezeu și de semeni[187]. Nu întâmplător, acestea sunt chiar virtuțile evanghelice, căci în viziunea Părintelui Iustin Popovici nu există contradicție între cultură, credință și sfințenie (un aspect asupra căruia iarăşi vom reveni). „Filozofia divino-umană, filozofia după Hristos, este filozofia omului înnoit şi renăscut în Hristos, a omului sfințit și îndumnezeit în Hristos"[188]. „Prin viața lui divino-umană, Dumnezeu-om a dat filozofia Lui divino-umană a atoateunității", în care nu mai este loc pentru păcat, pentru rău şi pentru moarte[189].

Îmbrățișând cultura evanghelică, omul are numai de câştigat. În primul rând, este eliberat nu doar de limitele spațio-temporale şi de moarte, ci şi de „tirania lucrurilor". „Asupra omului lui Hristos nu mai au nicio putere lucrurile, ci, dimpotrivă, omul are putere asupra lor; şi, fiindcă în prețuirea lui Hristos sufletul omului are un preț neasemuit mai mare decât toate ființele şi lucrurile, omul ortodox închină toată grija, toată luarea sa aminte, sufletului său, întrucât lucrarea ortodoxă este întâi de toate o lucrare a sufletului"[190]. În al doilea rând, omul are şansa, prin acceptarea noii culturi divino-umane, să scape de prăbuşirea ce i se rezervă în curând civilizației europene (aceasta a fost prezisă nu doar de Dostoievski, Gogol sau slavofilul Herzen, ci şi de Spengler în zguduitoarea sa carte „Decăderea Occidentului"). Părintele Popovici vede, aşadar, Apusul măcinat de o „voință de putere" (*Wille zur Macht*) care devine din ce în ce mai mult o „vrere de noapte" (*Wille zur Nacht*). *Homo europaeius*, cel care proclamase triumfător „moartea lui Dumnezeu", ajunge acum să fie în pragul sinuciderii – singurul act „rațional" al acestei proclamări... Şansa revenirii la normalitatea vieții și a gândirii ar putea sta deci, doar în lucrarea Ortodoxiei, în venirea „culturii lui Dostoievski". Nar-

[187] Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 84.
[188] Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 53.
[189] *Ibidem*, p. 51.
[190] Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 86.

cisismului devastator al omului apusean trebuie să-i fie contrapus Dumnezeu-Omul ortodox, Cel care a rezolvat toate problemele de temelie ale vieții umane: nihilismul este contrabalansat prin viața veşnică, autoconservarea egoistă prin jertfirea de sine şi, cel mai important, moartea a fost rezolvată prin Înviere[191].

Celor două tipuri de cultură expuse până acum le corespund şi două tipuri de organizare a societății, unul umanist şi unul Dumnezeu-omenesc, ce au ca temă comună rezolvarea aşa-numitelor „probleme sociale". Soluția acestor probleme nu reprezintă pentru Părintele Popovici decât extinderea la nivel comunitar a problemelor reale cu care se confruntă fiecare persoană în parte (şi, după cum s-a văzut, acestea sunt de natură religioasă). „Omul, prin însuşi faptul că e om, e mădular al organismului social, în care aduce conținutul şi problematica sa psiho-fizică. Dar problematica omului şi cea a omenirii sunt, la bază, identice: problemele adevărului şi dreptății, vieții şi morții, binelui şi răului, nemuririi şi veşniciei, cerului şi pământului chinuie şi omul, şi omenirea, dar mai întâi pe om ca ins, şi apoi omenirea ca obşte. De aici se trage încheierea logică: cel ce rezolvă problema omului a dezlegat şi problema societății, a oricărei societăți, de la cea mai numeroasă la cea mai puțin numeroasă; de la familie până la omenire[192].

În Occident s-a încercat rezolvarea problemelor societății pornind de la premiza că soluția poate fi găsită exclusiv pe baza utilizării de mijloace omeneşti, dar în acest fel s-a căzut în două extreme: fie s-a accentuat prea mult societatea în detrimentul individului, fie acesta din urmă în detrimentul societății. Idealul nu poate fi altul decât realizarea unui raport echilibrat între persoană şi comunitate, simbolizat de conlucrarea tuturor membrelor şi organelor în trupul omenesc[193]. Acest fapt necesită însă aplicarea

[191] *Ibidem*, p. 86-88.

[192] *Ibidem*, p. 89.

[193] *Ibidem*, p. 90: „Toți suntem mădulare ale organismului societății, mici şi mari, văzuți şi nevăzuți, dar mădulare care trăiesc unul cu altul şi unul prin altul: fiecare împreună-lucrează cu toți şi toți cu fiecare. Iată ce

„legii evanghelice universale" pe care a adus-o Dumnezeu-Omul; necesită exercitarea smereniei, chiar după modelul vieții terestre a Fiului lui Dumnezeu Întrupat (vezi *Mt* 20, 26-28; *Lc* 22, 27; 18, 14). Altfel spus, rezolvarea problemelor externe ale omului stă sau cade împreună cu desăvârşirea sa interioară. Este principiul care urmăreşte întruparea lui Dumnezeu în om şi în omenire, în persoană şi în societate. Aceasta este o „societate nouă, complet diferită de societatea umanistă în care toate problemele, atât de natură personală, cât şi socială, se restrâng la Persoana Dumnezeu-Omului Hristos" – El este „valoarea cea mai înaltă şi bunul cel mai înalt", şi toate celelalte valori – individuale şi sociale – izvorăsc din ea „întocmai ca razele de soare"[194].

Chiar din modul în care descrie această societate autentic umană, Părintele Iustin Popovici lasă să se înțeleagă identificarea ei cu Biserica, lucru pe care ajunge să-l mărturisească şi direct: „Înțelegeți că vorbesc de Biserica Sobornicească Ortodoxă, ca societate Dumnezeu-omenească. Care este temeiul ei? Dumnezeu-Omul Hristos"[195]. Într-adevăr, chiar din textele noutestamentare (mai ales din cele pauline) Biserica – Trup viu al lui Hristos – transpare ca un organism în care se lucrează cele dumnezeieşti şi cele omeneşti. În acest desăvârşit organism divi-

---

se întâmplă în trup: ca să crească un fir de păr pe cap împreună-lucrează laolaltă cu el trupul întreg; dar şi firul de păr cu scopul lui propriu, este trebuincios pentru trup, pentru că apără capul şi este un priceput conducător al căldurii. Luați aminte, de asemenea, la trupul omenesc: în el avem cel mai bun exemplu de societate, de prietenie, de împreună-lucrare, de trăire laolaltă, de slujire a altuia, a aproapelui; fiecare mădular slujeşte toate celelalte mădulare şi toate celelalte mădulare slujesc pe fiecare în parte. Degetul cel mic al mâinii slujeşte organul atât de delicat, ochiul, şi pe acela care este încă şi mai delicat, creierul; dar şi ochiul şi creierul slujesc degetul. Cu cât este mai însemnat un organ înlăuntrul trupului, cu atât el săvârşeşte o slujbă mai de răspundere şi este slujitorul oricărui organ mai mic decât el din trup. Inima este cel mai însemnat organ din trup, dar totodată ea este şi cel mai mare slujitor al trupului; ea slujeşte neîncetat fiecare părticică în parte şi tot trupul laolaltă".

[194] *Ibidem*, p. 91-92.

[195] *Ibidem*, p. 92.

no-uman „fiecare credincios este întocmai ca o celulă, care ajunge parte alcătuitoare a lui şi care trăieşte din puterea dumnezeu-omenească purtătoare de viaţă a lui”[196].

Dând dovadă de realism, Părintele Popovici răspunde şi la posibila întrebare: dacă această societate coincide cu Biserica lui Hristos, iar deplinătatea eclezială se găseşte în Biserica Ortodoxă, cum de aceasta nu numai că nu a realizat această societate ideală a bunătăţii trupeşti şi sufleteşti pentru om, ba chiar dimpotrivă, aici a avut loc „cea mai radicală laicizare a istoriei omenirii” (Joseph Piper), comunismul care a depăşit cu mult, prin anti-umanismul său brutal tot ceea ce cultura occidentală ar fi putut concepe? Răspunsul oferit de teologul sârb este unul complex în care motivaţiile religioase se împletesc cu cele politico-sociale. Astfel, ni se spune că sursa răului din Răsărit provine tot din Apus! Desigur, păcatul este prezent şi lucrează în lumea ortodoxă – „Valurile otrăvurilor pseudo-creştine ale Europei au cuprins în anumite vremi şi noroadele ortodoxe” –, dar niciodată ele nu au schimbat esenţa Bisericii adevărate a lui Hristos; cu alte cuvinte, „Biserica sobornicească Ortodoxă nu a preschimbat niciodată în dogmă vreun umanism oarecare, fie că este vorba de cezaro-papism, fie despre altceva de felul acesta”. Mai mult decât atât, conştientă de misiunea ei mântuitor-tămăduitoare, ea a încercat chiar să îndrepte unele deraieri teologico-culturale ce au apărut în Apus. Însă aici răul devenise deja „cronic” – „tragedia creştinătăţii apusene stă tocmai în aceea că s-a străduit, fie îndreptând persoana Dumnezeu-Omului, fie tăgăduind-o, să aducă din nou drăcescul umanism ce caracterizează firea omenească căzută. Şi unde? În însăşi inima organismului Dumnezeu-omenesc al Bisericii şi, ceva mai mult, împotriva rostului Bisericii, care este liberarea de un astfel de umanism. Iar prin Biserică este firesc ca umanismul acesta să pătrundă apoi în toate ariile vieţii, persoanei şi societăţii şi să fie propovăduit ca dogmă ultimă sau, şi mai bine, ca dogmă universală. În felul acesta, trufia omenească, drăcească, ascunsă sub

[196] *Ibidem*, p. 93.

mantia Bisericii, ajunge dogmă de credinţă prefăcută în dogmă de viaţă, fără de care nu există mântuire!”[197]

În loc să fie „un laborator al mântuirii”, în Apus, creştinismul a ajuns „laborator drăcesc de siluire a conştiinţelor omeneşti şi de zămislire de monştri, într-un laborator de denaturare a lui Dumnezeu şi a omului, prin denaturarea Dumnezeu-Omului”. Este un proces malefic care continuă încă, dovada clară fiind reprezentată pentru Părintele Florovsky de Conciliul II Vatican. Efectele acestei culturi demonice s-au răsfrânt însă nu doar asupra Occidentului, ci şi a Răsăritului creştin. „Ideologic şi metodologic, umanismul social contemporan, dezdumnezeit, este întru totul odrasla, născocirea pseudo-creştină a Europei pseudo-creştine, încununată cu împăcătoşirea noastră”. Tarele care au măcinat lumea ortodoxă în secolul XX, şi mai ales comunismul, îşi au, aşadar, sursa numai în cultura şi ideologia occidentală; dincolo de răul pe care l-a adus, se poate scoate în evidenţă şi valoarea sa soteriologică: Dumnezeu a lăsat ca Biserica Sa să fie atacată tocmai pentru „a pune la încercare răbdarea drepţilor”, pentru „a cerceta pe fii pentru păcatele părinţilor lor” şi a arăta „puterea Bisericii Sale sobornicești – trecând-o prin foc şi prin apă”[198]. Scopul vizează doar un aspect al pedagogiei divine, căci Biserica Ortodoxă a continuat să posede sfinţenie (dovadă fiind „roadele societăţii Dumnezeu-omeneşti”: Sfinţii, Mucenicii, Mărturisitorii).

Nu este mai puţin adevărat că realizarea tipului de societate divino-umană implică şi o anumită formă de educaţie/iluminare. Şi în această privinţă se face deosebire între educaţia umanistă şi cea Dumnezeu-omenească. Rând pe rând sunt amintiţi pentru „lipsurile” lor cei care de-a lungul istoriei umanităţii au părut să întruchipeze „omul desăvârşit”: Platon, Buddha, Moise, Mahomed, Kant, Shakespeare, Goethe, Tolstoi sau Nietzsche, pentru ca în final să răsară din această „tristă defilare de oameni nedesăvârşiţi şi neîmpliniţi”, El „tainicul şi minunatul Dumnezeu-Om, dumnezeieşte desăvârşit şi omeneşte adevărat”[199].

---

[197] *Ibidem*, p. 97.

[198] *Ibidem*, p. 97-98.

[199] *Ibidem*, p. 100-101.

Hristos este deci modelul după care trebuie să se educe un om pentru a atinge idealurile de dreptate, bunătate şi desăvârşire. Iarăşi, diversele modele educaționale îşi arată, în comparație cu mijloacele divino-umane ale Mântuitorului, nedesăvârşirea – începând din vechea Grecie şi până mai recent, în Renaştere, la Rousseau, Locke, Descartes, Kant, Schopenhauer sau Stierner. Ciclul se încheie apoteotic cu modelul propus de Nietzsche, dar care eşuează lamentabil, întrucât „omul umanist", ce părea evoluat în supraom, nu este altceva în realitate decât un subom, un om – „Dacă vreți, supraomul este cea mai respingătoare caricatură a omului"[200]. Lumea actuală, chiar şi prin psihologia experimentală, cunoaşte chipul unui om „fără suflet", adică un om-robot, dezdumnezeit şi dezînsufleţit – în diversele variante ale lui „l'homme machine", *homo faber* sau *homo technicus*. Privit mai îndeaproape, acest om rupt de adâncurile dimensiunii sale spirituale se vădeşte doar un homuncul, un pigmeu, tot aşa cum societatea „civilizată" europeană vădeşte „panorama umanistă a noilor oameni": „jumătate-om lângă altă jumătate-om, subom lângă alt subom, neom lângă alt neom, adică o caricatură lângă altă caricatură. Doar homunculi lângă homunculi"[201].

Părintele Iustin Popovici atrage atenția că Europa, care de la Renaştere şi până astăzi s-a transformat într-o „fabrică de roboți" , îşi întinde tentaculele şi asupra Răsăritului ortodox, din dorința de a „lumina" şi această parte a sa. Însă lumina Apusului, oferită prin ştiința, filozofia, educația, cultura, tehnica, civilizația sa, este o iluzie; fără Dumnezeu toate cele enumerate nu sunt decât „nişte lumânărele plăpânde, pe care el le aprinde în întunericul întâmplărilor pământeşti şi cosmice". De aici şi avertismentul Părintelui Iustin Popovici, adresat cărturarilor, care, rupți de rădăcinile lor, vor să aducă „luminile" unui astfel de umanism pentru a „reforma" lumea ortodoxă[202]. Foarte dur li se spune acestora că tot

[200] *Ibidem*, p. 103-105.

[201] *Ibidem*, p. 105.

[202] Trebuie să avem în vedere aici disputa împotriva ideilor iluministe europene promovate în Serbia de Dositei Obradovici (1742-1811). Acestei

ceea ce au reuşit să facă este că au prefăcut şi ţările lor ortodoxe în „abatoare de suflete". Şi aceasta pentru că, „pe altarele noii închinări la idoli", „fiarele apocaliptice ale civilizaţiei europene" ucid sufletele oamenilor, dacă nu de-a dreptul şi trupurile lor (Dachau şi celelalte lagăre de concentrare fiind „templele pe care le-au ridicat şi în care liturghisesc cărturarii Europei, având ca religie vestitul lor umanism")[203].

Ortodoxia nu are însă nevoie de „iluminarea" apuseană, fiindcă ea posedă mijloacele necesare desăvârşirii omului. În chip firesc, ele nu sunt altele decât „faptele bune evanghelice" de care am mai amintit: credinţa, dragostea, postul, rugăciunea, smerenia etc. Sunt virtuţi care luminează şi educă cu adevărat, pentru că provin şi duc la Dumnezeu-Omul, „Lumina lumii" şi „Lumina vieţii", iar în sprijinul afirmaţiilor sale, conform cărora omul poate fi educat să ajungă sfânt, Părintele Popovici oferă exemplul concret al celui care i-a educat/luminat pe sârbi, Sfântul Sava. Care este lecţia acestuia? Este aceea că „educaţia/luminarea este doar oglindirea sfinţeniei", că există, aşadar, „o anumită identitate între sfinţenie şi educaţie/luminare"[204]. Rezumând, Părintele Iustin Popovici extrage următoarele principii: „1. Omul este o fiinţă care se poate desăvârşi şi împlini în chipul cel mai ideal şi mai real prin Dumnezeu-Omul şi în Dumnezeu-Omul. 2. Desăvârşirea omului prin Dumnezeu-Omul se face cu ajutorul faptelor bune evanghelice. 3. Omul luminat vede în fiecare om un

---

„mişcări de emancipare" (*dositejevstina*) îi va fi contrapusă idea sava-ită (*svetosavlje*), după cum vom vedea, adică „educaţia conform principiilor Sfântului Sava" (*svetosavska prosveta*). Cultura raţionalist-scolastică a Europei romano-catolice şi protestante, creată după modelul „iluminist" (*Auferklärung*), nu poate fi însă „o cultură pentru noi", crede Părintele Popovici; cei care au dorit, doresc sau vor dori să o promoveze în lumea ortodoxă se vădesc a fi nişte „intelectuali rătăciţi", adică înstrăinaţi de la trupul Bisericii Ortodoxe, îndepărtaţi de valorile vieţii, culturii şi eticii sale. Cf. Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 93.

[203] Cf. *Ibidem*, p. 106-107.

[204] *Ibidem*, p. 102. Asupra acestei teme a gândirii Părintelui Iustin Popovici vom reveni într-un alt subcapitol.

frate nemuritor şi con-frate veşnic. 4. Orice lucrare omenească – filozofia, ştiinţa, meşteşugurile, agricultura, educaţia/luminarea, cultura şi celelalte – îşi dobândeşte valoarea cea netrecătoare atunci când se sfinţeşte şi capătă înţeles prin Dumnezeu-Omul. 5. Adevărata educaţie/luminare se atinge prin viaţa sfântă, după dreptarul *Evangheliei* lui Hristos. 6. Sfinţii sunt cei mai desăvârşiţi educatori/luminători; cu cât omul trăieşte în chip mai sfânt, cu atât el este mai bun pedagog şi luminător. 7. Şcoala este a doua jumătate a inimii Dumnezeu-Omului, iar Biserica este prima. 8. În centrul tuturor centrelor, al tuturor ideilor, al tuturor lucrărilor, stă Dumnezeu-Omul Hristos şi obştea Sa Dumnezeu-omenească: Biserica"[205].

Ecumenismul umanist

Deraierea culturii umaniste europene, ca şi construcţia unei societăţi în care omul, tocmai printr-o autoafirmare excesivă, decade de la calitatea sa de „chip" al lui Dumnezeu şi se transformă într-un străin şi duşman faţă de semeni au în opinia Părintelui Iustin Popovici un substrat religios. Acesta subscrie la ideea că „societatea civilă (impunerea individului ca monadă) şi socialismul umanistic (impunerea silită a individului egoist ca întreg) au rădăcini religioase"; în fapt, a avut loc o schimbare în interiorul creştinismului de factură occidentală ce a avut urmări în toate ariile vieţii omeneşti. Iar această tragică transformare, în care Dumnezeu-Omul „a fost mărginit la un simplu om, s-a manifestat atât în Biserica Romano-Catolică, cât şi în cea Protestantă – după cum spune Popovici, a luat forma „omului fără greşeală al Romei", dar şi forma „omului fără greşeală al Berlinului". Acestea sunt două sintagme care desemnează „maximalismul apusean creştin-umanist" al Papismului – care înlătură totul de la Hristos –, respectiv „minimalismul apusean creştin-umanist" al protestantismului – care cere de la Hristos cât mai puţin, sau chiar nimic. „Nu trebuie să ne înşelăm, avertizează părintele Po-

[205] *Ibidem*, p. 107.

povici: maximalismul creştin-umanist, Papismul, este tocmai cel mai radical protestantism şi individualism, pentru că a strămutat temelia creştinismului de la veşnicul Dumnezeu-Om la individul om". Pe de altă parte, Protestantismul reprezintă doar un „papism laicizat", în sensul în care el nu este altceva decât „un papism pus desăvârşit în faptă, al cărui principiu întemeietor (lipsa de greşeală a omului) s-a aşezat în viaţa fiecărui om în parte, dar şi a întregii societăţi. După exemplul omului infailibil al Romei, fiecare protestant ajunge infailibil, pretinzând infailibilitatea individuală în problemele de credinţă şi de viaţă". Putem, aşadar, trage concluzia că în Apus creştinismul – fie în forma catolică, fie în forma protestantă – s-a transformat în umanism (mai exact, în cel mai radical umanism, întrucât a ajuns să-l propovăduiască pe omul fără greşeală, asemenea unui dumnezeu). Indiferent de forma de manifestare – scolasticism în învăţătura de credinţă, cazuistică şi inchiziţie în etică, diplomaţie papală în relaţiile internaţionale, statul papal sau individualismul ca principiu social – creştinismul occidental constituie unicul izvor atât al individualismului, cât şi al fatalismului. De aici şi avertismentul că, prin micşorarea creştinismului în umanism, acesta s-a simplificat, dar s-a şi distrus: „Apusul a pierdut Biserica şi pe Dumnezeul-Om" şi prin aceasta a pierdut şi societatea Dumnezeu-omenească[206].

Părintele Popovici vede cel mai mare pericol pentru omul modern, nu atât ateismul, cât ceea ce el desemna ca fiind politeismul sau credinţele false[207]. Întotdeauna raportarea se face la dreapta credinţă, la Hristos şi la adevărata Sa Biserică, Biserica Ortodoxă. Oricine se află în afară de aceasta – chiar şi dacă poartă numele de creştin – nu „este un mădular al Bisericii", ba chiar „mai mult, este un antihrist"[208]. Omul modern, devenit autonom şi îndepărtându-se de viaţa Dumnezeu-Omului, a cunoscut succesiv relativismul – anarhismul – nihilismul, dar, toate acestea având la bază un fond religios, el a încercat să le suplinească

[206] Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 94-95.
[207] Vezi *Ibidem*, p. 80.
[208] *Ibidem*, p. 28.

prin intermediul ecumenismului[209]. Din punct de vedere creştin-ortodox, atrage însă atenția Părintele Iustin Popovici, nici romano-catolicismul, nici protestantismul nu constituie o salvare pentru omul de azi; mai mult decât atât, creştinismul apusean în aceste două forme s-a depărtat foarte mult de ceea ce era creştinismul primar, autentic, căzând în erezie. Exemplul cel mai elocvent îl reprezintă, după teologul sârb, papalitatea: ni se spune că în istoria neamului omenesc există trei „căderi" însemnate – a lui Adam, a lui Iuda şi a papei –, iar cauza acestei întreite căderi este mereu aceeaşi: voința de a ajunge bun şi desăvârşit prin sine, de a ajunge un dumnezeu exclusiv prin mijloacele proprii, omeneşti. Închis în sine, omul acesta se aseamănă însă diavolului – orice umanism, orice huminism, este un „umanism îndrăcit". De aici şi aspectul negativ al papalității, căci în acest fel poate fi definită căderea papei – în „voința de a-L înlocui pe Dumnezeu-Omul cu omul"[210].

În anul 1967, făcând „ascultare", Părintele Popovici scrie un studiu „cu prilejul Conciliului II Vatican" ce are ca subiect însăşi „infailibilitatea" omului european. În finalul său ni se arată şi modul în care el a fost redactat: „Am îndeplinit ascultarea cu sinceritate, cu conştiinciozitate, cu strângere de inimă şi suspine, sprijinindu-mă pe susținerea sfântului corifeu al Apostolilor (vezi *1 Ptr* 3, 15). Iar dacă cineva, citind rândurile acestea, se va simți atins, să mă ierte, pentru că, datorită atotpăcătoşeniei mele, nu am putut să exprim mai bine adevărul despre Adevărul total. Şi să implore pe Preadulcele Domn Iisus, Cel pururea milostiv şi îndelung-îndurat față de orice păcătos care se pocăieşte, să-mi ierte şi mie, prea-păcătosului, toate păcatele mele, mai noi şi mai vechi"[211].

Dincolo de atitudinea smerită a autorului – ce se autodeclară un „atotpăcătos", „care nu înseamnă nimic" – mai trebuie reținut şi faptul că, în urma lecturii, cineva s-ar fi putut simți „atins" de

[209] *Ibidem*, p. 75.
[210] *Ibidem*, p. 112-113.
[211] Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 170.

considerațiile expuse aici; şi, într-adevăr, acestea sunt extrem de dure la adresa uneia dintre dogmele de căpătâi ale romano-catolicismului, infailibilitatea papală.

Conciliul Vatican II este declarat „cunoaşterea tuturor umanismelor europene, o renaştere a cadavrelor", întrucât el a continuat să promoveze dogma infailibilității papale, adică a omului. Dar umanismele pe care aceasta le susține nu sunt altceva decât „utopii criminale" ce ucid în felurite chipuri pe omul fără Dumnezeu (drept urmare, acesta devine deopotrivă ucigaş şi sinucigaş).

Toate umanismele conduc la dublă moarte, spirituală şi naturală, pentru că urmăresc dez-divino-umanizarea omului. Dar la baza acestor umanisme stă chiar nucleul dogmei infailibilității papale. Se poate vorbi de falimentul dezastruos al papismului, căci infailibilitatea este o dogmă ce sfârşeşte în nihilism. Prin ea „omul Europei a proclamat în mod dogmatic, definitiv, dogma suficienței omului european şi, în acest fel, a dat pe față, până la urmă, faptul că nu are nevoie de Dumnezeul-om şi că nu există loc pe pământ pentru Dumnezeul-om. Locțiitorul lui Hristos – *Vicarius Christi* – îl înlocuieşte pe deplin. În realitate, din dogma aceasta trăieşte şi pe ea o urmează şi o mărturiseşte cu insistență orice umanism european"[212].

Nu infailibilitatea în sine trebuie renegată; ea este un atribut divino-uman natural, dar al Bisericii ca trup divino-uman, al lui Iisus Hristos veşnic, Atoateadevărul. Prin dogma infailibilității papale s-a ajuns, aşadar, ca un om – papa – să ia locul Dumnezeului-om. În acest sens, dogma infailibilității papale nu este doar o erezie, ci „erezia ereziilor", o „panerezie": „Dogma aceasta este, vai, cea mai îngrozitoare exilare de pe pământ a Domnului nostru Iisus Hristos; o nouă trădare a lui Hristos; o nouă răstignire a Domnului, de data aceasta nu pe lemn, ci pe crucea de aur a umanismului papal. Şi toate acestea sunt un iad pentru nenorocita ființă pământească ce se numeşte om"[213].

---

[212] *Ibidem*, p. 166.

[213] *Ibidem*, p. 167. Aceleaşi considerații rezumate de noi se găsesc în Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 114-116.

Înțelegem acum de ce pentru Părintele Iustin Popovici ecumenismul nu reprezintă o soluție adecvată pentru salvarea omului contemporan din decăderea autosuficientă în care se găsește. Pentru el ecumenismul e „numele de obște pentru creștinismele mincinoase, pentru bisericile mincinoase ale Europei Apusene". Acestea sunt „erezie peste erezie", pot fi încadrate sub denumirea generică de „a-tot-erezie" sau „pan-erezie". În primul rând, căderea se observă cel mai bine în cadrul Bisericii Romano-Catolice, unde, în frunte cu dogma infailibilității papale, au luat naștere rând pe rând și alte erezii: *Filioque*, eliminarea epiclezei, introducerea harului zidit, azimele, purgatoriul, depozitul de merite prisositoare, învățătura mecanicistă privitoare la mântuire, „sfânta" inchiziție, indulgențele, iezuitismul, scolastica, cazuistica, umanismul social ș.a.

Printre „creștinismele mincinoase" de care vorbea Părintele Iustin Popovici se regăsește, alături de romano-catolicism, și protestantismul. Și aici are loc înlocuirea Dumnezeului-om cu omul european, ce duce în final la demonizarea acestuia, și de aceea în această privință nu există nicio deosebire esențială între papism, protestantism, ecumenism și celelalte secte – numele tuturor acestora este, crede Părintele Popovici, „legiune".

Privit mai îndeaproape, protestantismul se vădește „cea mai apropiată și credincioasă odraslă a papismului". „De principiu, orice protestant este un papă de sine stătător, papă infailibil în toate chestiunile de credință; iar lucrul acesta duce totdeauna dintr-o moarte duhovnicească în alta, și nu mai e sfârșit acestei muriri, fiindcă numărul morților duhovnicești ale omului este fără număr". La rândul său, ecumenismul, fie în forma romano-catolică, fie în cea protestantă, reprezintă un „creștinism mincinos": nu are „ieșire din moarte" decât dacă se va pocăi „cu toată inima înaintea Dumnezeu-Omului, Domnul Hristos, și a Bisericii Lui Ortodoxe"[214].

Realitatea unității creștine, ce reprezintă scopul mișcării ecumenice, este, așadar, sinonimă pentru Părintele Popovici cu re-

[214] Idem, *Biserica Ortodoxă și Ecumenismul*, p. 118.

venirea tuturor creştinilor la adevărata Biserică a lui Hristos, Biserica Ortodoxă. Aceasta este trupul divino-uman al lui Hristos, iar „sufletul" său este Duhul Sfânt. *Dialogul ecumenic* contemporan, purtat „în numele dragostei", se făptuieşte pur şi simplu în chipul unui „sentimentalism găunos", dovadă a „puţinătăţii credinţei". El încalcă principiul conform căruia „esenţa dragostei este adevărul şi dragostea viază doar umblând întru adevăr". Legătura indisolubilă între cele două elemente face ca să nu se poată renunţa la unul dintre ele în numele celuilalt. Trebuie avut grijă ca *dialogul ecumenic* să nu fie pur şi simplu un „dialog al minciunii", propriu diavolului („Părintele minciunii", cf. *In* 8, 44). De aceea „dialogul dragostei" trebuie să fie deopotrivă şi „dialogul adevărului", după îndemnul paulin „dragostea să fie nefăţarnică" (*Rm* 12, 9).

Despărţirea între iubire şi adevăr constituie ea însăşi dovada unei lipse de credinţă „Dumnezeu-omenească", o depărtare de „gândirea duhovnicească sănătoasă" a Sfinţilor Părinţi. Rolul mărturisitor al Ortodoxiei este deci extrem de important, întrucât ei se află departe de „minimalismul moral" şi „pacifismul hominist găunos" al ecumenismului contemporan: „Ortodocşii, cu totul înrădăcinaţi şi întemeiaţi *împreună cu toţi Sfinţii* în adevăr şi dragoste, au vestit şi vestesc, din vremurile Apostolilor până astăzi, această dragoste mântuitoare Dumnezeu-omenească faţă de lume şi faţă de toate zidirile lui Dumnezeu"[215].

În sprijinul necesităţii păstrării împreună a dragostei şi a adevărului, pe baza credinţei, Părintele Popovici recurge la mărturia Sfântului Maxim Mărturisitorul, cel care spusese: „Credinţa e temelia nădejdii şi a dragostei… Căci credinţa face neîndoielnic însuşi adevărul" (PG 90, col. 1189A). Şi tot prin recursul la un lung citat din acelaşi Sfânt Părinte ni se spune că nu trebuie să se renunţe nici la iubire, chiar şi în cazul ereticilor, conform principiului că trebuie urât păcatul, nu păcătoşii[216].

---

[215] *Ibidem*, p. 120.

[216] Vezi *Ibidem*, p. 120: „Eu nu doresc ca ereticii să pătimească, nici nu mă bucur de răul lor – ferească Dumnezeu! –, ci mai degrabă mă bucur şi

Care ar trebui atunci să fie atitudinea ortodocşilor faţă de ceilalţi creştini? Fără niciun echivoc, Părintele Popovici afirmă că trebuie să se plece de la învăţătura Bisericii Ortodoxe, „a Dumnezeu-Omului Hristos, rostită de către Sfinţii Apostoli, de către Sfinţii Părinţi şi de către Sfintele Sinoade" asupra ereticilor: „Ereziile nu sunt Biserică şi nici nu pot fi Biserică. Pentru aceea în ele nici nu pot exista Sfinte Taine, şi mai cu seamă Taina Împărtăşirii – această Tainăa Tainelor; fiindcă tocmai Sfânta Împărtăşire este totul şi toate în Biserică: Însuşi Dumnezeu-Omul, Domnul Hristos, şi Biserica însăşi, ca trup al Lui, şi îndeobşte tot ce este Dumnezeu-omenesc". Sub nicio formă nu poate fi, aşadar, acceptată „intercomuniunea" sacramentală, şi în special euharistică; ar fi vorba în acest caz de „cea mai ruşinoasă trădare a domnului Hristos", de o „trădare de Iudă" ce se extinde asupra întregii Biserici a lui Hristos, asupra Tradiţiei patristice – de o trădare a Bisericii celei *una*. „Intercommunio" nu are niciun fundament ecleziologic; Biserica se întemeiază pe o „communio", pe *koivωvια* Dumnezeu-omenească (*1 Co* 1, 9; 10, 16-17; *2 Co* 13, 13, *Evr* 2, 14; 3, 14; *1 In* 1, 3). „Intercommunio" este deci o noţiune contradictorie în ea însăşi, cu totul de neînţeles pentru conştiinţa ortodoxă, mai ales dacă este pusă în relaţie cu un alt principiu al învăţăturii ortodoxe, cel conform căruia Taina prin excelenţă este Biserica, trupul Dumnezeu-Omului Hristos, singurul izvor şi conţinutul tuturor Sfintelor Taine. Consecinţa aplicării acestui principiu duce la concluzia că în afară de Biserică, „a-tot-Tainăă", nu pot să existe „Taine" şi deci nici „întreîmpărtă-

---

împreună mă veselesc de întoarcerea lor; căci ce e mai plăcut celor credincioşi decât să vadă adunaţi împreună pe copiii cei risipiţi ai lui Dumnezeu? Nu scriu nici îndemnându-vă să puneţi asprimea înaintea iubirii de oameni – nu aş putea să fiu atât de sălbatic –, ci rugându-vă să faceţi şi să lucraţi cele bune pentru toţi oamenii, cu luare aminte şi cu cercare multă, şi făcându-vă tuturor toate, după cum are nevoie fiecare de voi. Numai un lucru îl voiesc de la voi: Vă rog să fiţi aspri şi neînduraţi faţă de orice ar putea să ajute la dăinuirea credinţei lor nebuneşti, căci socotesc ură faţă de oameni şi despărţire de Dumnezeiasca dragoste ajutorul dat rătăcirii ereticeşti spre mai mare pierzanie a celor ce se ţin de această rătăcire" (PG 91, col. 465C).

şire" (intercomuniune). „De aici, numai în Biserică – în această neasemuită a-tot-taină a lui Hristos – poate fi vorba despre Taine: fiindcă Biserica Ortodoxă, ca trup al lui Hristos, este izvorul şi criteriul Tainelor, şi nu invers. Tainele nu se pot ridica deasupra Bisericii şi nici nu pot fi gândite în afară de trupul Bisericii".

Singura cale de realizare a comuniunii cu ceilalți creştini ar fi numai în cazul revenirii acestora la Biserica Ortodoxă: „Biserica Ortodoxă nu îngăduie existența altor Taine în afara ei, nici nu le socoteşte Taine, până la venirea prin pocăință din «biserica» eretică, adică dintr-o biserică mincinoasă în Biserica Ortodoxă a lui Hristos". Orice creştin ortodox trebuie să evite contactul cu ereticii, după cuvintele Sfântului Apostol Pavel: „Fiindcă ce părtăşie poate fi între dreptate şi nelegiuire? Ce părtăşie poate să fie între lumină şi întuneric?" (*2 Co* 6, 14)[217].

Pentru a-şi susține opinia că Biserica Ortodoxă, tocmai în calitatea ei de singură Biserică adevărată a lui Iisus Hristos, trebuie să refuze *dialogul ecumenic* şi intercomuniunea sacramentală, Părintele Popovici apelează nu doar la texte scripturistice (vezi *Tit* 3, 10: „De omul eretic, după prima şi a doua sfătuire, desparte-te"), ci şi la anumite canoane bisericeşti şi, în fine, la ample texte ale predecesorului său, Nikolai Velimirovici.

Din punct de vedere canonic, relațiile cu ereticii sau comuniunea sacramentală cu ei este interzisă de can. 33 al Sinodului de la Laodiceea, respectiv de can. 45, 46 şi 65 ale Sfinților Apostoli, fiind întărite şi de mărturia unor Părinți bisericeşti ca Sfântul Ioan Damaschin sau Cuviosul Teodor Studitul[218].

În ceea ce-l priveşte pe Nikolai Velimirovici, Părintele Popovici preia de la acesta opiniile despre „popoarele eretice din epoca noastră" ce „au lăsat lui Hristos şi Domnului ultimul loc la masa lumii acesteia". Europa a devenit astfel sinonimă cu „pofta şi dorința de putere, de plăcere şi de cunoaştere" – „lucruri omeneşti" personificate de Papă şi de Luther. „Papismul foloseşte politica, fiindcă doar prin aceasta se dobândeşte puterea. Lutera-

[217] *Ibidem*, p. 121.

[218] Vezi *Ibidem*, p. 122-123.

nismul foloseşte filozofia şi ştiinţa, socotind că aceasta este calea prin care dobândeşte cineva înţelepciunea. Astfel, pofta a declarat război împotriva cunoştinţei şi cunoştinţa împotriva poftei. Acesta este noul Turn Babel, aceasta este Europa"[219].

Ironia sorţii face ca triada „blestemată" Bonaparte, Pius şi Nietzsche – „împăratul antihrist", „papa antihrist" şi „filozoful european antihrist" – să domine lumea nu a vechii Rome păgâne, ci a Europei botezate[220]. Care este însă cu adevărat „sufletul" său reiese din apelativul cu care o denumesc africanii şi asiaticii; aceştia îi numesc pe europeni „dracii albi", deci Europa ar fi „Demonia albă" – „albă" din cauza culorii pielii, iar „Demonia" din pricina negrelii sufletului ei. În Europa de astăzi Nikolai Velimirovici regăseşte „o nouă Romă", chiar mai rea decât cea dinainte de Constantin cel Mare, care îi prigonea pe creştini. „Căci, dacă Roma cea închinătoare la idoli era chinuită de un singur drac, «Demonia albă» este chinuită de şapte duhuri rele, mai crunte decât dracul acela al Romei. Iată deci o nouă Romă închinătoare la idoli, iată o nouă mucenicie pentru creştinism". Şi urmează avertismentul adresat creştinilor ortodocşi: „Să fiţi gata a primi mucenicia pentru Hristos din partea «Demoniei albe»"[221].

Concluzionând, Părintele Iustin Popovici este de părere că, în Apusul Europei, creştinismul s-a transformat treptat în umanism: Dumnezeu-Omul a fost „micşorat" în om, în omul infailibil al Romei sau al Berlinului. Sunt două sintagme ce se referă, pe de o parte, la umanismul romano-catolic maximalist (papismul) şi, pe de altă parte, la umanismul protestant minimalist (există o strânsă legătură între cele două forme de creştinism occidental: papismul este şi cel mai radical protestantism, căci a întemeiat totul pe omul trecător, iar protestantismul este şi un papism aplicat tuturor, fiecare protestant fiind infailibil în numele credinţei sale personale)[222]. Avem de-a face cu o falsificare a creştinismului

[219] Cf. *Ibidem*, p. 127.
[220] *Ibidem*, p. 128.
[221] Cf. *Ibidem*, p. 133.
[222] Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 134-135.

apostolic şi patristic, cu o reducere a Dumnezeului-Om la simplul om. Dar a face din om „măsura tuturor lucrurilor" coincide cu o renaştere modernă a ereziei ariene[223]. Faptul că la rădăcina tuturor umanismelor stă, de fapt, o problematică de natură religioasă determină, drept urmare, ca şi soluţia ieşirii din criza omului modern contemporan să constea tot în redescoperirea unui principiu de natură religioasă – e vorba de ceva contrar „credinţei în om"[224], şi anume credinţa în Dumnezeul-Om Hristos.

Criteriul ultim – Dumnezeu-Omul

În viziunea Părintelui Popovici, miezul central al învăţăturii creştine îl constituie Întruparea Fiului veşnic al lui Dumnezeu, Iisus Hristos ca Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit; în această taină a Întrupării sunt cuprinse „toate tainele cerului şi pământului" şi, în special, Taina Bisericii – trupul Său Dumnezeu-omenesc: „Toată taina credinţei creştine se află în Biserică; toată taina Bisericii este în Dumnezeu-Omul; toată taina Dumnezeu-Omului stă în faptul că Dumnezeu S-a făcut trup şi a sălăşluit în trup toată plinătatea Dumnezeirii Lui, toate vredniciile şi desăvârşirile Sale Dumnezeieşti, toate Tainele lui Dumnezeu"[225].

În consideraţiile sale, teologul sârb urmează gândirii patristice asupra unicităţii Întrupării în iconomia mântuirii, sintetizată de Sfântul Ioan Damaschin, cel care desemna actul întrupării ca „singurul lucru nou sub soare" (PG 94, col. 98413). Coborârea lui Dumnezeu în lume înseamnă că „Taina lui Dumnezeu s-a unit în chip nedespărţit cu taina omului şi s-a făcut o taină îndoit-una". De asemenea, „cu Dumnezeu-Omul Domnul Hristos drept cap al său, Biserica s-a făcut cea mai desăvârşită şi cea mai vrednică fiinţă din toate lumile"[226].

---

[223] *Ibidem*, p. 152: „Arianismul nu a fost înmormântat încă; astăzi el este mai la modă şi mai răspândit decât oricând. E răspândit ca un adevărat suflet în trupul Europei contemporane. Dacă priviţi la cultura Europei, în adâncul ei veţi găsi ascuns arianismul: toate se rezumă aici la om şi numai la om, şi chiar Dumnezeul-Om Hristos a fost redus la cadrele unui om".

[224] *Ibidem*, p. 159.

[225] I. Popovici, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 8.

[226] *Ibidem*, p. 9.

În ceea ce-l priveşte pe om, Întruparea Fiului lui Dumnezeu şi întemeierea Bisericii prin Sine şi întru Sine constituie un mijloc de mărire nemăsurată a acestuia: „Prin nevoinţele Sale Dumnezeu-omeneşti, El nu doar că l-a mântuit pe om de păcat, de moarte şi de diavol, ci l-a şi înălţat mai sus decât toate fiinţele şi făpturile. Dumnezeu nu S-a făcut nici Dumnezeu-Înger, nici Dumnezeu-Heruvim, nici Dumnezeu-Serafim, ci Dumnezeu-Om. Prin asta l-a înălţat pe om mai presus decât toţi Îngerii şi Arhanghelii, mai presus de toate fiinţele supraomeneşti… Prin Biserică şi în Biserică, trup Dumnezeu-omenesc, omul creşte la înălţimi supra-îngereşti, supra-heruvimice. Astfel, calea înălţării lui, a desăvârşirii lui, ajunge mai departe decât cea îngerească, decât cea heruvimică, decât cea serafimică. Aici este la mijloc taina tainelor”[227].

Taina importantei uniri ipostatice între Dumnezeu şi om în Iisus Hristos a fost păstrată în special în cadrul Ortodoxiei; aici Dumnezeu-Omul este Alfa şi Omega, Începutul şi Sfârşitul, Cel dintâi şi Cel de pe urmă (vezi *Apoc* 1, 8, 10, 17; 21, 6)[228]. Relevanţa deosebită a Întrupării pentru om constituie contramăsura principiului autosuficienţei omeneşti, după care „măsura tuturor este omul” (*métro pántwn ánqrwpoς*). În dogma Dumnezeu-Omului îşi poate însă regăsi, cu adevărat, omul adevărata sa valoare. În acest sens se cuvine ca acesta să respecte noul principiu axiologic şi gnoseologic: „Măsura tuturor este Dumnezeu-Omul” (*métron pántwn Θeánqrwpoς*). Doar acest principiu conferă demnitate omului, căci îi dă posibilitatea să devină „dumnezeu după har”, eliberându-l de sub robia diavolului, a păcatului şi a morţii. „Fără Dumnezeu-Omul, omul este, într-adevăr, fără cap şi, chiar mai mult, fără sine, fără veşnicul său sine, fără nemuritorul său sine, fără sinele său cel după chipul lui Dumnezeu. În afară de Dumnezeul-Om nu există om, ci numai subom, jumătate de om sau neom”[229].

[227] *Ibidem*, p. 11.
[228] *Ibidem*, p. 64.
[229] *Ibidem*, p. 109.

Cum poate fi aplicat principiul theantropismului (*Θεανθρωπισμός*) al theoumanismului sau al theohiminismului evanghelic, apostolic, patristic, ortodox[230], vom vedea în capitolul următor. Aici vom mai sublinia încă un aspect scos în evidenţă de Părintele Iustin Popovici – cel al faptului că suntem „condamnaţi" la nemurire. Dar acest aspect nu este altceva decât consecinţa punctului culminant al operei răscumpărătoare şi îndumnezeitoare a lui Hristos, Învierea. Pe de o parte, „nicicând oamenii nu au arătat atâta ură faţă de Dumnezeu ca atunci când L-au răstignit; şi niciodată Dumnezeu n-a arătat atâta iubire faţă de oameni ca atunci când a înviat". Pe de altă parte, dobândirea darului nemuririi transcende limitele spaţio-temporale, adresându-se tuturor oamenilor, din toate timpurile şi din toate locurile sau, în cuvintele teologului sârb, „toată istoria creştinismului nu este altceva decât istoria unei singure şi unice minuni, a minunii Învierii lui Hristos, care se continuă neîntrerupt în inimile creştinilor, zi de zi, an de an, veac de veac, până la cea de-a Doua Venire"[231].

„Faptul că omul crede cu adevărat în Domnul cel Înviat îl dovedeşte prin aceea că luptă împotriva păcatului şi a patimilor, iar dacă se luptă, trebuie să ştie că se luptă pentru nemurire şi pentru viaţa cea veşnică. Dacă însă nu se luptă, atunci credinţa lui este zadarnică! Pentru că, dacă credinţa omului nu este o luptă pentru nemurire şi pentru veşnicie, atunci ce este? Dacă, prin credinţa în Hristos, nu ajungem la nemurire şi la biruinţa împotriva morţii, atunci la ce mai foloseşte credinţa noastră? Dacă Hristos n-a înviat înseamnă că păcatul şi moartea n-au fost biruite. Iar dacă acestea două n-au fost biruite, pentru ce să mai creadă cineva în Hristos? Acela însă care prin credinţa în Hristos cel Înviat se luptă împotriva oricărui păcat al său, unul ca acesta întăreşte treptat-treptat în el simţământul că Domnul cu adevărat a înviat, cu adevărat a tocit acul morţii, cu adevărat a învins moartea pe toate fronturile de luptă"[232].

---

[230] *Ibidem*, p. 110.

[231] Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 64-65.

[232] *Ibidem*, p. 66-67.

Lungul citat pe care l-am redat mai sus atestă importanța ideii că numai Iisus Hristos cel Răstignit, Înviat şi Înălțat constituie singura salvare a omului din absurditatea şi deznădejdea vieții ce se găseşte sub stăpânirea diavolului, a păcatului şi a morții. „Pentru că fără Înviere nu există nici în cer, nici sub cer nimic mai absurd ca lumea aceasta; şi fără nemurire nu există mai mare deznădejde decât viața aceasta”[233]. (Din acest motiv prezența Mântuitorului Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, în această lume constituie un act natural, rațional şi necesar[234].)

Întruparea Fiului lui Dumnezeu mai reprezintă pentru Părintele Popovici şi inima adevăratului creştinism – „Dumnezeul-Om Hristos întreg, în toată plinătatea ipostasului Lui divino-uman, este *singura Evanghelie adevărată* (s.n.)”[235]. Care să fie atunci mesajul pe care Vestea Bună îl transmite neamului omenesc? În primul rând, că prin unirea ipostatică a Dumnezeirii cu umanitatea au fost depăşite nu doar granițele ridicate în om de căderea în păcat, ci şi cele ce se nasc din starea sa de creatură (fără însă ca omul să se transforme în Dumnezeu, ci să se unească cu El): „În Persoana divino-umană a lui Hristos s-a realizat unitatea cea mai radicală şi cea mai totală a vieții de aici şi a celei de dincolo şi, în acelaşi timp, unitatea cunoaşterii lumii de aici şi a celei de dincolo, ca şi unitatea simțirii omeneşti şi a celei dumnezeieşti. Iar aceasta înseamnă că viața, gândirea şi simțirea omului au aruncat punți peste abisul care se cască între om şi Dumnezeu, între lumea aceasta şi cea de dincolo. De aceea, în Hristos omul simte în chip viu unitatea între lumea aceasta şi cealaltă, între Dumnezeu şi om, între cosmic şi transcendent, între natural şi supranatural”[236].

În al doilea rând, valoarea întrupării constă şi în darul absolut pe care îl oferă omului, ca răspuns la cele mai înalte năzuințe ale acestuia; vorbim despre dobândirea vieții veşnice, care nu poate să fie primită decât în comuniunea cu izvorul vieții nemuritoare,

[233] *Ibidem*, p. 67-68.
[234] *Ibidem*, p. 119.
[235] *Ibidem*, p. 177.
[236] *Ibidem*, p. 121.

Sfânta Treime (iar la această comuniune nu putea să ne deschidă calea decât Una din Persoanele dumnezeieşti, în speţă Fiul lui Dumnezeu). „Dar ceea ce face în chip deosebit din Dumnezeul-Om Hristos o valoare mai presus de toate celelalte valori este faptul că El, Cel dintâi şi singur, a dezlegat definitiv şi efectiv problema *vieţii şi a morţii* şi a dezlegat-o în chip real, lăsând să se vadă în persoana Lui divino-umană nemurirea şi viaţa veşnică întrupată, înomenită. Lucrul acesta L-a arătat şi L-a dovedit mai ales prin Învierea Lui din morţi şi prin Înălţarea Lui la viaţa veşnică a Dumnezeirii. Şi, în genere, toată viaţa divino-umană a lui Hristos, înainte şi după Înviere, este o dovadă cât se poate de clară a faptului că el este personificarea nemuririi şi a vieţii veşnice şi, în consecinţă, stăpânul asupra morţii. Prin Învierea Lui, El a asigurat pentru totdeauna naturii omeneşti biruinţa asupra morţii, iar prin Înălţarea Sa la cer i-a asigurat, viaţa nemuritoare în sfinţenia Dumnezeirii Celei una în trei Sori. De aceea, el singur în neamul oamenilor a avut dreptul să spună despre sine: „*Eu sunt Învierea şi Viaţa*” (*In* 11, 25)”[237].

În al treilea rând, reţinem că în creştinism „Adevărul nu este o noţiune filozofică, nici o teorie, nici o învăţătură, nici un sistem de învăţături, ci este Ipostasul divino-uman viu – Iisus Hristos cel istoric (*In* 14, 6)”[238]. Mântuirea omului nu ţine în creştinism de un set de reguli morale, ci mai ales de o Persoană; nu trebuie să vedem în această temă o minimalizare a învăţăturii de credinţă, cât o maximizare a faptului că viaţa veşnică ne-a fost dată de un Cineva, de Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. El este Cel care asigură deopotrivă accesul la toate valorile, la cele văzute şi nevăzute, la cele prezente şi viitoare; El este „valoarea supremă şi măsura infailibilă în toate”[239].

Având ca premisă cele trei aspecte amintite, Părintele Iustin Popovici va declara, aşadar, că „ieşirea din toate fundăturile umaniste, ecumeniste, hoministe, papiste sunt Dumnezeu-Omul

[237] *Ibidem*, p. 123.
[238] *Ibidem*, p. 125.
[239] *Ibidem*, p. 139.

istoric, Domnul Iisus Hristos, şi zidirea Sa Dumnezeu-omenească istorică – Biserica căreia El îi e cap veşnic şi care e trupul Lui cel veşnic. Credinţa apostolică = a Sfinţilor Părinţi = a Sfintei Tradiţii = a Sfintelor Sinoade = universală = Ortodoxă este în ea şi este învierea din toate morţile cele din erezii, orişicum s-ar numi acestea". Orice erezie este rezultatul autosuficienţei idolatre a omului care Îl respinge pe Dumnezeu în nume propriu, iar prin aceasta se leapădă de Biserica adevărată. Salvarea lor nu poate fi decât întoarcerea la „credinţa apostolică Dumnezeu-omenească, întoarcerea a-tot-cuprinzătoare la calea Dumnezeu-omenească a Sfinţilor Apostoli şi a Sfinţilor Părinţi"[240]. Este credinţa formulată, înaintea încercărilor de înşelare a credincioşilor de diverşi eretici, de cele şapte Sinoade Ecumenice – „singura cale adevărată, calea Dumnezeu-Omului"[241] pe care păşeşte încă fără abatere Biserica Ortodoxă. Iar modul în care poate avea loc revenirea la această unică şi adevărată Biserică a lui Hristos îl vom prezenta, aşa cum apare el descris în opera Părintelui Iustin Popovici, în cele ce urmează.

Adevărata unitate a Bisericii – comuniunea sfinţilor

În viziunea Părintelui Iustin Popovici, care se regăseşte în concordanţă cu cea apostolică şi cu cea patristică, ecleziologia se află într-o relaţie de interdependenţă cu hristologia. Ecuaţia „viaţa în Hristos = viaţa în Biserică"[242] este punctul de plecare şi pentru ceea ce înseamnă veritabilul ecumenism, căci acesta nu este altceva decât consecinţa absolut necesară a atributelor ecleziale – mai ales a sobornicităţii –, atribute care, de altfel, sunt chiar puteri sau daruri oferite de Capul Bisericii, Iisus Hristos, Trupului Său, în Duhul Sfânt.

Dacă ecleziologia constituie premiza indispensabilă pentru a înţelege concepţia ortodoxă asupra unităţii creştinilor se cuvine atunci să rezumăm şi modul în care Părintele Popovici expune

[240] Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 135.
[241] *Ibidem*, p. 136.
[242] Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 27.

esenţa Bisericii. După cum am mai arătat, aceasta este trupul Dumnezeu-omenesc al lui Iisus Hristos, iar cu Dumnezeu-Omul Domnul Hristos ca şi cap al său, Biserica „s-a făcut cea mai desăvârşită şi cea mai vrednică fiinţă din toate lumile”[243]. Scopul naşterii ei nu ţine de nimic din această lume, ci de însuşi „sfatul cel veşnic” al Sfintei Treimi: la fel cum întruparea Fiului veşnic al lui Dumnezeu a fost plănuită încă de atunci pentru ca „toate să le unească sub un cap întru Hristos” (*ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα*), şi cele din ceruri, şi cele de pe pământ (*Ef* 1, 10), tot aşa a fost stabilită şi întemeierea Bisericii ca mediu în care are loc acest act. De aceea Biserica este „pliroma adevărului Dumnezeiesc, a dreptăţii Dumnezeieşti, a dragostei Dumnezeieşti, a vieţii Dumnezeieşti, a veşniciei Dumnezeieşti”, mai exact nu doar a tuturor desăvârşirilor dumnezeieşti, ci şi a tuturor desăvârşirilor omeneşti, întrucât are drept cap pe Dumnezeu-Omul Cel veşnic, Cel de-al doilea Ipostas al Preasfintei Treimi. De la Acesta îşi primeşte Biserica toate puterile, devenind împlinirea tuturor scopurilor creaţionale, atât din lumea văzută, cât şi din lumea nevăzută – „Biserica este nu numai scop şi noimă a tuturor fiinţelor şi făpturilor, de la înger până la atom, ci este şi singurul lor a-tot-scop şi a-tot-noimă”[244].

Mântuitorul Iisus Hristos este Cel care a întemeiat Biserica, trimiţând pe Duhul Sfânt în ziua Cincizecimii asupra Sfinţilor Apostoli, dar El este şi Cel care rămâne neîncetat prezent în Biserică, unit în chip real de Trupul Său. Scopul acestei prezenţe este de a ne face pe noi, mădularele Bisericii, să sporim „în toate întru El… până ce vom ajunge toţi întru bărbat desăvârşit, la măsura vârstei plinirii lui Hristos – εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστού - ίνα πλήρωση τα πάντα” (*Ef* 4, 8-10)[245].

---

[243] *Ibidem*, p. 9.

[244] *Ibidem*, p. 10.

[245] *Ibidem*, p. 13: „Totul în Biserică lucrează dus şi călăuzit de către capul Bisericii, Domnul Hristos; şi astfel creşte trupul Dumnezeu-omenesc. Dumnezeu-Omul creşte! Şi această minune se întâmplă neîncetat pentru noi, oamenii, şi pentru a noastră mântuire şi în-creştinare. Creşte trupul lui

Chiar acesta este scopul creşterii: a deveni mădulare din ce în ce mai desăvârşite ale Trupului lui Hristos, Biserica (vezi *Rm* 12, 5; *1 Co* 12, 13, 27). Părintele Popovici sintetizează toate aceste pasaje scripturistice referitoare la Trupul lui Hristos pentru a sublinia şi armonia, şi conlucrarea membrilor Bisericii, după chipul armonios în care conlucrează şi mădularele trupului omenesc, de unde rezultă „o trăire" şi „o singură viaţă": „Gândul tău atâta vreme cât este *în Hristos*, alcătuieşte *un trup* cu gândurile tuturor mădularelor sfinte ale Bisericii; şi tu gândeşti cu adevărat, *împreună cu toţi sfinţii*; gândul tău e unit organic, prin dar, cu gândurile lor. Aşa se întâmplă şi cu simţirea ta, câtă vreme este *în Hristos*, aşa şi cu voinţa ta, câtă vreme este *în Hristos*, aşa şi viaţa ta, câtă vreme este *în Hristos* (s.a.)"[246].

Puterea realizării unirii tuturor credincioşilor într-un trup – biserica – se face prin harul sfinţitor al Sfântului Duh (cf. *1 Co* 12, 13), Cel care este întemeietorul şi ziditorul Bisericii (sau, în cuvintele Sfântului Vasile cel Mare, „Arhitectul Bisericii lui Dumnezeu")[247]. Nu trebuie să se creadă însă că Duhul Sfânt este singura Persoană dumnezeiască ce este prezentă activ în Biserică. Părintele Popovici leagă viaţa eclezială de toate Cele Trei Persoane Treimice, harul divin izvorând şi lucrând ca energii veşnice şi necreate ale lui Dumnezeu Unul în fiinţă şi Întreit în persoane: „În Trupul Dumnezeu-omenesc al Bisericii este dat tot harul Dumnezeirii celei în Treime, harul care mântuieşte de păcat, de moarte şi de diavol, care ne renaşte, ne schimbă la faţă, ne sfinţeşte, ne în-creştinează, ne în-dumnezeieşte şi ne în-treimifică"[248].

De reţinut este însă că sporirea fiecărui membru al Bisericii nu se face individual, ci în strânsă relaţie cu ceilalţi. Pe de o par-

---

Hristos, Biserica. Creşte cu fiecare om care se face mădular al Bisericii, parte alcătuitoare a trupului Dumnezeu-omenesc al lui Hristos. Creşterea aceasta a fiecărei persoane omeneşti în Biserică e de la capul Bisericii, Domnul Hristos".

[246] *Ibidem*, p. 15.

[247] *Ibidem*, p. 16.

[248] *Ibidem*, p. 19.

te, credincioşii sunt „pietre vii" (vezi *1 Ptr* 2, 5) ce fac împreună ca trupul Bisericii să crească, să sporească şi să se zidească; pe de altă parte, şi fiecare credincios în parte duce „nevoinţa evanghelică" a realizării personale a acestei lucrări. Vorbim, aşadar, de două aspecte, unul personal şi altul comunitar, ale aceleiaşi lucrări, aspecte între care nu există nicio contradicţie – „noi toţi creştem către cer prin Biserică şi fiecare dintre noi creşte prin toţi şi toţi prin fiecare"[249].

Scopul vieţii creştine este cel al zidirii Trupului lui Hristos, Biserica, şi cel al creşterii noastre duhovniceşti întru el, ca toţi să ajungem:

1. La unirea credinţei şi cunoştinţei Fiului lui Dumnezeu – care poate avea loc numai în comuniune „cu toţi sfinţii" (*Ef* 3, 18), sub călăuzirea Apostolilor, Părinţilor şi Învăţătorilor Bisericii, adică aceia care au posedat Duhul Sfânt (*Ef* 4, 4), singurul Care asigură veritabila cunoaştere a lui Iisus Hristos (vezi *In* 16, 13; 15, 26). După cum vom vedea, pentru Părintele Iustin Popovici călăuzirea Sfântului Duh vizibilă în comuniunea sfinţilor, este singurul mod prin care Trupul lui Hristos, Biserica, are „o inimă şi un suflet" (*Ef* 4, 4): „În această singură inimă, inima sobornicească a Bisericii, în acest singur suflet, sufletul sobornicesc al Bisericii, noi intrăm şi ne unim cu ele prin lucrarea harică a Duhului Sfânt, smerindu-ne mintea înaintea sfintei minţi soborniceşti a Bisericii, duhul înaintea Duhului Sfânt al Bisericii. Şi astfel dobândim în sine netrecătoarea simţire şi cunoaştere că suntem de una şi aceeaşi credinţă în Domnul Hristos cu toţi Sfinţii Apostoli, Prooroci, Părinţi şi Drepţi. De aceeaşi credinţă în Domnul şi de aceeaşi cunoaştere despre Domnul"[250].

2. Întru bărbat desăvârşit – iar acesta nu este altcineva decât Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, superior tuturor altor mari personalităţi ale umanităţii (vezi capitolul anterior).

La măsura vârstei plinătăţii lui Hristos (*εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστού*) – plinire ce survine din faptul

[249] *Ibidem*, p. 21.
[250] *Ibidem*, p. 21.

că în Persoana lui Iisus Hristos „locuieşte toată plinirea dumnezeirii trupeşte" (*Col* 2, 9). Este un act dinamic, îndumnezeitor, ce se realizează prin unirea sinergică cu darurile divine ce vin la noi de la Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. „Drept aceea, a ajunge *întru măsura vârstei plinătăţii lui Hristos* (s.a.) înseamnă: a te înălţa crescând şi a creşte întru toate desăvârşirile Lui Dumnezeieşti, a te uni duhovniceşte cu ele prin har, a te revărsa în ele, a trăi în ele. Sau, a-L trăi pe Hristos, plinirea Dumnezeirii care este în El, ca pe viaţa ta, ca pe sufletul tău, ca pe a-tot-vrednicia ta, ca pe veşnicia ta, ca pe a-tot-scopul tău şi a-tot-noima ta. A-L trăi ca pe singurul Dumnezeu adevărat şi om adevărat, ca pe Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, în Care tot omenescul a fost adus la culmea desăvârşirii sale omeneşti. A-L trăi ca pe desăvârşitul adevăr Dumnezeiesc şi ca pe desăvârşita Dreptate dumnezeiască, şi ca pe desăvârşita dragoste Dumnezeiască, şi ca pe desăvârşita înţelepciune Dumnezeiască şi ca pe desăvârşita viaţă Dumnezeiască, viaţă veşnică. Într-un cuvânt: să-L trăim pe Dumnezeu-Omul, ca pe a-tot-noima tuturor lumilor zidite de Dumnezeu (vezi *Col* 1, 16-17, *Evr* 2, 10)"[251]. Într-un cuvânt, a fi creştin adevărat înseamnă a avea „mintea lui Hristos" (*1 Co* 2, 16). Dar aceasta nu poate fi dobândită decât numai în Biserică, Trupul Dumnezeu-omenesc ce are drept cap pe Iisus Hristos. Biserica devine astfel „cel mai complicat organism pe care îl cunoaşte mintea omenească", fiind unicul „organism Dumnezeu-omenesc în care toate Tainele Dumnezeieşti şi omeneşti, toate puterile Dumnezeieşti şi omeneşti alcătuiesc un singur trup". Este viaţa mântuitoare a Capului Său, Iisus Hristos, ce se reflectă atât asupra organismului eclezial ca întreg, cât şi în parte. Mai exact, fiecare mădular lucrează în Biserică „după măsura puterilor lui, contribuind însă astfel şi la consolidarea comunităţii sobornicești"[252]. „Într-adevăr, lucrarea

[251] *Ibidem*, p. 23.

[252] *Ibidem*, p. 30: „Fiecare parte a acestui trup trăieşte prin întregul trup, dar şi trupul întreg trăieşte în fiecare parte a sa. Toţi trăiesc prin fiecare şi în fiecare, dar şi fiecare trăieşte prin toţi şi în toţi. Fiecare parte creşte prin creşterea întregului trup, dar şi trupul întreg creşte prin creşterea fiecărei părţi".

fiecărui mădular al Bisericii este întotdeauna personal-sobornicească, personal-colectivă. Şi chiar atunci când pare că lucrează doar pentru sine însuşi (de pildă, nevoinţa pustnicului) mădularul Bisericii lucrează întotdeauna pentru întregul trup. Aşa este întocmirea organismului Dumnezeu-omenesc al Bisericii, care întotdeauna este cârmuit şi călăuzit de Însuşi Domnul Hristos"[253].

În alcătuirea Bisericii nu intră doar fiinţele omeneşti, ci şi cele îngereşti. De asemenea, caracterul său universal este dat şi de faptul că Biserica primeşte în sânul ei pe fiecare om, deopotrivă „drept" şi „păcătos". „În viaţa sobornicească a Bisericii se întrepătrund viaţa Îngerilor şi a oamenilor, a celor ce se pocăiesc şi a păcătoşilor, a drepţilor şi a nedrepţilor, a celor ce s-au mutat la cele veşnice şi a celor ce trăiesc pe pământ; în ea cei mai drepţi şi mai sfinţi ajută pe cei mai puţin drepţi şi sfinţi să crească cu creşterea Dumnezeiască întru o tot mai mare dreptate şi sfinţenie. Prin toate mădularele curg sfintele puteri Dumnezeiesc-omeneşti ale lui Hristos, şi prin cele mai mici şi mai neştiute, după măsura trăirii după har în organismul Bisericii, cu ajutorul nevoinţei, credinţei, dragostei, rugăciunii, postului, pocăinţei şi celorlalte sfinte fapte bune. Astfel, noi toţi creştem împreună întru biserică sfântă în Domnul (*Ef* 2, 21), legaţi în chip organic şi după har între noi prin una şi aceeaşi credinţă, unele şi aceleaşi Sfinte Taine şi sfinte fapte bune, printr-unul şi acelaşi Domn, printr-unul şi acelaşi adevăr, printr-una şi aceeaşi Evanghelie. Şi toţi suntem părtaşi la una şi aceeaşi viaţă Dumnezeu-omenească a Bisericii, fiecare în locul din alcătuirea trupului pe care i l-a hotărât lui Domnul, capul Bisericii, fiindcă trupul Bisericii creşte din El şi prin El este «desăvârşit alcătuit şi unit»"[254].

Care poate să fie însă fermentul care poate să ducă la această complexă lucrare de desăvârşire personal-comunitară a membrilor Bisericii? Sobornicitatea ca şi calitate eclezială se datorează Duhului Sfânt, a Treia Persoană din Sfânta Treime. Duhul este, după Părintele Popovici, „sufletul Bisericii", iar El este Cel care

[253] *Ibidem*, p. 31.
[254] *Ibidem*, p. 31.

conferă fiecăruia locul său potrivit în structura Bisericii – „nimeni nu le are pe toate în Biserică, ci fiecare atâta cât i-a hotărât Duhul Sfânt potrivit cu locul lui în trupul Dumnezeu-omenesc al Bisericii şi după măsura credinţei lui”[255]. După cum vom arăta, fiecare mădular este direct răspunzător pentru toţi ceilalţi: mai întâi, pentru că a primit darurile sale personale de la Acelaşi Duh, dar pe măsura capacităţilor sale şi, apoi, pentru că nu poate să-şi exercite aceste daruri în izolare, ci numai în conlucrare cu darurile celorlalţi membri. „Creştinul ştie: când cade, îi trage după sine şi pe alţii. Viaţa lui nu este doar a lui, ci este întreţesută cu viaţa celorlalţi fraţi după credinţă, fiindcă toţi alcătuim trupul cel unul al Bisericii. Iar în Biserică noi avem toate de obşte: şi pe Dumnezeu, şi sfinţenia, şi sufletul, şi conştiinţa, şi inima”[256].

Iconomia Fiului şi iconomia Duhului sunt, aşadar, strâns legate în viziunea teologului sârb. Duhul Sfânt este „Duhul Adevărului”, Cel care vesteşte despre Hristos. Sălăşluirea, atât a Fiului, cât şi a Duhului, în Biserică, a început încă din ziua întemeierii Bisericii, Cincizecimea. „Prin viaţa Sa în trup, pe pământ, Dumnezeu-Omul a întemeiat trupul Său Dumnezeu-omenesc – Biserica, şi prin aceasta a pregătit lumea pământească pentru venirea şi vierea şi lucrarea Duhului Sfânt în trupul Bisericii ca suflet al acestui trup. În ziua Sfintei Cincizecimi, Duhul Sfânt S-a pogorât din cer în trupul Dumnezeu-omenesc al Bisericii şi a rămas pe veci în el ca suflet a-tot-făcător de viaţă al lui (*FA* 2, 1-47)”. Însă pogorârea şi lucrarea Duhului Sfânt în Biserică are loc datorită şi pentru Iisus Hristos (vezi *In* 16, 7-13, 15, 26, 14, 26). În sensul unei „Cincizecimi continue”, Iustin Popovici scrie că „ziua Domnului urmează fără încetare în Biserică”. Sunt, aşadar, mai presus de orice îndoială prezenţa şi conlucrarea Fiului şi a Duhului în cazul comunităţii ecleziale: „Domnul Hristos este prin Duhul Sfânt în Biserică şi Biserica este prin Duhul Sfânt în Domnul Hristos. Domnul Hristos este capul şi trupul Bisericii, Duhul Sfânt este sufletul Bisericii (v. *1 Co* 12, 1-28). Chiar de la în-

[255] *Ibidem*, p. 32.
[256] *Ibidem*, p. 32.

ceputul iconomiei Dumnezeu-omeneşti a mântuirii, Duhul Sfânt S-a zidit pe Sine la temelia Bisericii, adică la temelia trupului lui Hristos «zidind întruparea Cuvântului» – *του Λογου κρισαν την σαρκωσιν*". Doar prin Duhul trăim în Hristos şi El în noi"[257]. Mai presus de toate harul Duhului Sfânt este singurul mijloc pe care omul îl are la îndemână pentru a intra în legătură cu Dumnezeu-Sfânta Treime. Lucrarea aceasta este numită de Părintele Popovici în-dumnezeu-omenitoare, în-creştinătoare, în-treimisitoare sau „inharisire"; ea înseamnă a fi „dumnezeu după har", iar la această stare se ajunge abia prin supunerea de bunăvoie a voinţei proprii voii divine, chiar după modelul lui Hristos. În Biserică se găsesc toate darurile treimice, dar fiecare primeşte după măsura harului lui Hristos (*Ef* 4, 7) în conformitate cu osteneala lui (*1 Co* 3, 8). Astfel se poate spune că cu cât omul trăieşte mai mult plinătatea harului hristic, cu atât mai mult are în sine şi sporeşte aceste daruri (după cum am mai spus, în strânsă legătură cu cei-

[257] *Ibidem*, p. 48-49. Vezi şi Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 173, 174 şi 176: „Aşa cum Hristos S-a întrupat în Sfânta Fecioară din Duhul Sfânt, tot aşa şi în noi El Se întrupează duhovniceşte prin Duhul Sfânt, prin harismele dumnezeieşti, îndumnezeitoare şi divino-umanizatoare ale Duhului"; chiar dacă darurile/harismele în Biserică sunt diverse (cf. *1 Co* 12, 4, 11), ele provin toate de la Duhul Sfânt, Care le oferă o „unitate dumnezeiască", toate au un singur izvor şi slujesc unui singur scop – „Da, harismele Duhului Sfânt sunt diferite, dar toate există într-un singur trup, în Biserică". Fără a anula personalitatea fiecărui credincios, Duhul uneşte laolaltă pe toţi, în diversitatea lor, şi îi îndreaptă spre scopul pentru care există Biserica: „prin Duhul Sfânt omul devine om al lui Hristos, devine creştin, mădular al Bisericii. Duhul Sfânt lucrează înhristizarea şi hristificarea noastră, înbisericirea [*ucrkovljenje*] şi bisericizarea [*ocrkovljenje*]… Prin Duhul Sfânt s-a zidit şi se zideşte continuu trupul cel sfânt, divino-uman şi sobornicesc [catolic] al Bisericii, întotdeauna unul şi neîmpărţit. În acest trup sobornicesc [catolic] şi unul, fiecare om, iudeu sau elen, sclav sau liber, bogat sau sărac, instruit sau incult, devine om nou, om în Hristos, pentru care Hristos este toate în toţi, în toate lumile… Într-adevăr, este un fapt incontestabil că numai prin Duhul Sfânt poate fi cineva creştin. Pentru că unde este Duhul Sfânt, acolo este şi Hristos; iar acolo unde este Hristos, este şi Duhul Sfânt; acolo, într-un cuvânt, este şi întreaga Sfântă Treime. Şi din Ea şi în Ea sunt toate".

lalți membri ai comunității ecleziale, bucurându-se deopotrivă, atât pentru darurile proprii, cât şi pentru ale celorlalți, mai ales când acestea din urmă sunt mai mari decât ale sale)[258].

Toate cele afirmate până acum determină o înțelegere exactă a ceea ce definește Biserica. În Simbolul de credință niceo-constantinopolitan diversele şi nenumăratele însuşiri ale Bisericii sunt concentrate în patru atribute esențiale – unicitatea, sfințenia, sobornicitatea şi apostolicitatea – ce țin de însăşi esența şi scopul ei[259]. Concepția ecumenică a Părintelui Iustin Popovici are ca punct de plecare aceste atribute care determină necesitatea de a delimita ceea ce ține de adevărata Biserică a lui Hristos de alte realități para-ecleziale. Spre exemplu, unitatea bisericii este determinată de Capul unic al ei, de unicitatea Dumnezeu-Omului Hristos. În Biserică „toate sunt unite în chip organic şi haric într-un singur trup Dumnezeu-omenesc, sub un singur Cap – Dumnezeu-Omul Hristos". De aici şi râvna Sfinților Părinți în a lupta, uneori cu asprime, împotriva ereziilor şi schismelor: „Dat fiind că Domnul Hristos nu poate avea mai multe trupuri, în El nu pot fi mai multe biserici". Acestea nu pot coexista în Biserica cea una şi unică a lui Hristos, căci din punct de vedere ontologic aceasta nu se poate împărți. Apariția altor „biserici" are drept cauză căderi de la adevărata Biserică cea una şi unică a lui Hristos, „aşa cum vițele care de bunăvoie rămân sterpe, cad, uscate, din Via Dumnezeu-omenească cea veşnic vie (*In* 15, 1-6)". În consecință, din Biserica cea una, unică şi nedespărțită, a lui Hristos „s-au despărțit şi au căzut în felurite vremuri ereticii şi schismaticii, şi prin aceasta au încetat a mai fi mădulare ale Bisericii şi de un trup cu trupul Său Dumnezeu-omenesc. Astfel au căzut mai întâi gnosticii, apoi arienii, pneumatomahii, monofiziții, iconoclaştii, romano-catolicii, protestanții, uniații… şi, pe rând, toți ceilalți care aparțin legiunii eretico-schismatice"[260].

Biserica mai este şi „atelierul Dumnezeu-omenesc al sfințirii" omului şi, prin el, al întregii lumi. Ca atribut eclezial sfințenia

[258] *Ibidem*, p. 51-52.
[259] *Ibidem*, p. 41.
[260] *Ibidem*, p. 42.

provine tot de la Capul ei, Hristos. „Făcându-se, din nemărginita Sa iubire de oameni, Biserică prin întrupare, Dumnezeul şi Domnul Iisus Hristos a sfinţit Biserica prin Patimi, şi prin Înviere, şi prin Înălţare, şi prin învăţătură, şi prin facerea de minuni, şi prin rugăciune, şi prin post, şi prin Taine, şi prin fapte bune; într-un cuvânt: prin întreaga Sa viaţă Dumnezeu-omenească". Chiar dacă în sânul Bisericii pot exista alături de oameni drepţi şi oameni păcătoşi, aceştia nu împiedică Biserica să fie sfântă, căci ea „îi rabdă pe păcătoşi, îi acoperă sub aripile ei şi îi învaţă, ca să-i trezească şi să-i îndemne la pocăinţă, la însănătoşire şi schimbare la faţă duhovnicească". Cu trimitere la textul de la *1 Co* 5, 13 („Scoateţi afară pe cel rău dintre voi înşivă"), se afirmă că excepţie de la această purtare de grijă fac numai „păcătoşii nepocăiţi, care se îndărătnicesc în rău şi în răutatea cea de a sa voie luptătoare împotriva lui Dumnezeu, sunt tăiaţi din Biserică, fie prin lucrarea văzută a autorităţii Dumnezeu-omeneşti a Bisericii, fie prin lucrarea cea nevăzută a judecăţii Dumnezeieşti, pentru ca în felul acesta să fie păzită sfinţenia Bisericii"[261].

Sobornicitatea Bisericii (*καθολικοτης*, catolicitatea) înseamnă că Biserica cuprinde toate elementele lumii văzute şi nevăzute (*Col* 1, 16), fapt reflectat atât ca întreg, cât şi în fiecare membru al ei – „o mică celulă vie după chipul lui Dumnezeu". Dacă în altă parte Părintele Popovici numise pe Duhul Sfânt ca fiind „sufletul Bisericii", aici el atribuie această calitate Fiului – „sufletul sobornicităţii Bisericii este tocmai Persoana Dumnezeu-omenească a lui Hristos"[262] – probabil cu scopul de a sublinia şi în acest fel unitatea nedespărţită între iconomia Fiului şi iconomia Duhului în cadrul Bisericii. Universalitatea Bisericii reprezintă, aşadar, chiar scopul existenţei sale, împărtăşirea sau extinderea lui Hristos Care sălăşluieşte în ea. Fiind „plinirea Celui ce plineşte toate în toţi" (*Ef* 1, 23), Biserica este universală în fiecare dintre membrii ei (iar aceştia trebuie să îşi asume acest fapt ca misiune proprie şi personală). Este un fapt evident şi pe deplin mărturisit de Sfinţii Apostoli, de Sfinţii Părinţi şi de Sinoade.

[261] *Ibidem*, p. 43.
[262] *Ibidem*, p. 44.

În strânsă legătură cu celelalte trei atribute ecleziale se găseşte deci şi atributul apostolicităţii Bisericii. Apostolii sunt „cei dintâi dumnezeu-oameni după har" şi fiecare dintre ei este un „Hristos repetat" sau un „Hristos prelungit". Este un atribut care nu se limitează însă numai la Biserica primară, ci se continuă în Sfinţii Părinţi şi în Sinoade[263]. Sfinţii Părinţi nu sunt altceva decât „păzitorii predaniilor apostoleşti", „martori" ai Adevărului. Prin harul Duhului Sfânt „succesiunea apostolică are de la început şi până la sfârşit fire Dumnezeu-omenească". Este garantul Tradiţiei, al Sfintei Predanii – Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos, pe care puterea Duhului Sfânt o transmite şi o face vie în toată Biserica şi în sufletul fiecărui credincios. „Toată viaţa creştinilor este necurmată Cincizecime hristocentrică", pentru că Sfânta Tradiţie este „Însuşi Domnul Iisus Hristos, Dumnezeu-Omul, cu toate bogăţiile Ipostasului Său Dumnezeiesc şi, prin El şi pentru El, al întregii Sfinte Treimi". „Tocmai aceasta este întreaga Sfântă Predanie a Bisericii Ortodoxe apostoleşti: viaţa în Hristos = viaţa în Sfânta Treime, în-creştinare şi în-treimificare (cf. *Mt* 28, 19-20)"[264].

De reţinut pentru noi este convingerea Părintelui Iustin Popovici că singura Biserică adevărată a lui Hristos, continuatoare a tradiţiei apostolico-patristice, este Biserica Ortodoxă. Mântuirea omului, eliberarea sa de păcate, „surogate de mântuire", moarte

[263] Vezi *Ibidem*, p. 45: „Această dumnezeu-omenească apostolicitate se prelungeşte toată asupra urmaşilor purtători de Hristos ai Apostolilor: asupra Sfinţilor Părinţi. Între Apostoli şi Sfinţii Părinţi nu este, în esenţă, nicio deosebire: în ei deopotrivă trăieşte, şi lucrează, şi nemureşte şi înveşniceşte unul şi acelaşi Dumnezeu-Om Hristos, Care ieri, şi astăzi, şi în veci este Acelaşi (*Evr* 18, 8). Prin Sfinţii Părinţi se continuă Sfinţii Apostoli…". „Cu adevărat, Sfinţii Părinţi apostolesc neîncetat, şi ca persoane deosebite îndumnezeu-omenite, şi ca episcopi ai Bisericilor locale, şi ca mădulare ale Sfintelor Soboare a toată lumea şi ale Sfintelor Soboare locale. Pentru ei toţi există un singur adevăr, singurul a-tot-adevăr: Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Iată, Sfintele Soboare a toată lumea, de la primul până la cel din urmă, mărturisesc, apără, cred, binevestesc şi păzesc cu toată trezvia o singură a-tot-valoare: pe Dumnezeu-Omul, Domnul Iisus Hristos".

[264] *Ibidem*, p. 46-47.

şi iad, nu poate astfel avea loc decât în unire cu Hristos, pe care o primim prin trupul Său Dumnezeu-omenesc, adică prin „Preasfânta Biserică, Biserica apostolească, Biserica Sfinţilor Părinţi, Biserica Sfintei Predanii – Biserica Ortodoxă”[265]. Relaţia dintre Iisus Hristos şi Biserica Ortodoxă este una deosebită; Biserica Ortodoxă rezumă întregul creştinism în Persoana făcătoare-de-viaţă a Dumnezeului-Om Hristos, Care este „cea mai mare comoară a ei şi cea mai mare valoare a ei” şi de la care primeşte toate celelalte valori „ca pe nişte raze de soare ale unicului Soare, Hristos”[266]. De altfel, vieţuirea în adevărata viaţă, cea conformă cu Duhul Sfânt, face ca şi Ortodoxia să rămână nealterată (aşa cum s-a produs în Apusul ce a înlocuit învăţătura Dumnezeu-Omului cu cea pur umană). Criteriul, metodologia ortodoxă, este cel al smereniei, specifică Apostolilor, Sfinţilor Părinţi şi Sinoadelor Ecumenice.

Formula din *Flp* 15, 28 – „Părutu-s-a Duhului Sfânt şi nouă” – a rămas specifică Ortodoxiei de-a lungul veacurilor, de a mărturisi pe Hristos nu de la sine, ci de la Duhul Sfânt: „Ortodocşii sunt ortodocşi pentru că au continuu această simţire a catolicităţii [sobornicităţii] divino-umane, pe care o păstrează şi o încălzesc prin rugăciune şi smerenie. Ei nu se propovăduiesc niciodată pe ei înşişi; niciodată nu se laudă în om; niciodată nu rămân numai la natura lor umană pură, niciodată nu idolatrizează umanul”. Altfel spus, „Biserica Ortodoxă deţine intactă învăţătura Dumnezeului-Om Hristos, pentru că rămâne, fără să cedeze, la metodologia divino-umană a Sfinţilor Apostoli şi a Sinoadelor Ecumenice… Întrucât unitatea catolică (sobornicească) a Adevărului dumnezeiesc-omenesc este întotdeauna prezentă în conştiinţa catolică [sobornicească] a Bisericii Ortodoxe, Sfinţii Părinţi şi Dascăli participă continuu la viaţa divino-umană a Bisericii prin energia harismatică a Sfântului Duh”[267].

Începutul vieţii plenare în Biserică (şi prin aceasta înţelegem Biserica Ortodoxă) are loc odată cu Botezul, cerinţă absolut ne-

[265] *Ibidem*, p. 73.
[266] Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 126-127.
[267] *Ibidem*, p. 133-134.

cesară – ne lasă să înțelegem Părintele Popovici – pentru unirea cu Hristos şi intrarea în Trupul Său Dumnezeu-omenesc, Biserica (de aici şi ideea că revenirea la Biserică a heterodocşilor poate să se facă numai prin rebotezare, practică ce se continuă până astăzi în comunitatea monahală a Sfântului Munte Athos). Viața de sfințenie a Bisericii provine de la Capul Hristos, iar El a realizat aceasta „mai ales botezând-o cu Sfântul Duh în ziua sfintei Cincizecimi, ca şi ea să sfințească, botezând cu Duhul Sfânt şi cu apă (*Ef* 5, 26; *In* 3, 5)". În Botez are loc, aşadar, următorul act purificator şi sfințitor pentru om: „Cuvântul lui Dumnezeu sfințeşte apa prin Duhul Sfânt; Duhul Sfânt este ceva nevăzut, iar apa sfințită ceva văzut. Se dă şi unul şi celălalt, pentru că omul este o ființă îndoită: din duh nevăzut şi din trup văzut". Prezentă pe deplin în apa materială, puterea a-tot-sfințitoare a lui Hristos se şi „îmbracă" în Hristos (cf. *Ga* 3, 27), punându-se astfel bazele unui nou mod de viață, hristic, ce are drept cadru de viețuire însăşi Biserica[268].

Pe de o parte, toate cele ce țin de Biserică sunt sfinte şi tot ceea ce subzistă în Biserică îşi are ca izvor de sfințenie pe Iisus Hristos[269]; pe de altă parte, Biserica pune la dispoziție credincioşilor tot ceea ce este necesar pentru mântuirea lor, mijloace de sfințire ce pot fi rezumate în Sfintele Taine ale Bisericii – şi aici pe primul loc stau Botezul, Mirungerea şi Euharistia – şi în sfintele fapte bune. Atât în Sfintele Taine, cât şi în sfintele fapte bune (sau sfintele virtuți) se întipăreşte chipul lui Hristos în noi, ca o luptă de continuă nevoință (*podvig*), o luptă de divino-umanizare[270].

Despre Botez vom spune că inițiază „scopul şi programul vieții creştine": în-creştinarea şi în-treimificarea (omul se face biserică vie a Preasfintei Treimi), deopotrivă cu în-dumnezeu-înomenirea („cel botezat «se îmbracă» în Hristos, trăind moartea

[268] Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 34.

[269] Vezi *Ibidem*, p. 53: „Toate în Biserică sunt Sfântă Taină, toate: de la lucrul cel mai mărunt, până la cel mai mare, pentru că totul este cufundat în negrăita sfințenie a Dumnezeu-Omului celui fără de păcat, a Domnului Hristos".

[270] Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 177-178.

şi învierea Lui; se predă în întregime lui Hristos şi primeşte pe Hristos întreg"). Din momentul Botezului începe viaţa creştinului în Biserică, iar după aceea întreaga sa existenţă nu este altceva decât înmulţirea, prin voie liberă, a talanţilor dobândiţi la Sfântul Botez. Mirungerea este „Taina Sfântului Duh", o prelungire personală a Cincizecimii asupra fiecărui creştin, pe care se imprimă „pecetea Darului Duhului Sfânt", fapt echivalent cu dăruirea puterilor şi energiilor harice pentru viaţa cea nouă în Hristos. După cum scria Părintele Popovici, în Taina Mirungerii „persoana omenească este unsă cu Duhul Sfânt după chipul şi asemănarea Unsului lui Dumnezeu, a Dumnezeu-Omului Hristos"[271].

Încununarea vieţii sacramentale a creştinului are loc în şi prin Taina Euharistiei. Sfânta Liturghie reprezintă repetarea întregii iconomii mântuitoare, împlinită de Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Plinirea unităţii ecleziale îşi găseşte apogeul în această Sfântă Taină, conform textului scripturistic de la *1 Co* 10, 16-17 („un singur trup suntem noi cei mulţi şi o singură pâine, că toţi din aceeaşi pâine ne împărtăşim"). Dar împărtăşirea euharistică poate avea loc – ne atrage atenţia Părintele Iustin Popovici – exclusiv în cadrul Bisericii adevărate a lui Hristos – Capul ei, conform principiului de egalitate următor: „Biserica – trupul lui Hristos; Euharistia – trupul lui Hristos. Identitate de esenţă: Biserica în Euharistie, Euharistie în Biserică. Unde nu este Dumnezeu-Omul, acolo nu este Biserică; iar unde nu este Biserică, acolo nu este Euharistie. În afara acestora totul este erezie, nebiserică, antibiserică, pseudobiserică. Ca trup al lui Hristos, Biserica este unitate sobornicească, dar tot aşa şi unitate a sobornicităţii"[272].

Sinergia, conlucrarea voinţei libere a omului cu harul pus la dispoziţia acestuia abia după Întrupare, îşi găseşte concretizarea în sfintele fapte bune. Despre acestea Părintele Popovici spunea: „Orice sfântă faptă bună este o nevoinţă cu foarte multe ramuri. În fruntea sfintelor fapte bune stă credinţa. Ea este rădăcina şi inima tuturor sfintelor fapte bune. Din credinţă se nasc toate sfintele

[271] Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 55.
[272] *Ibidem*, p. 56.

fapte bune: rugăciunea, dragostea, pocăința, smerenia, postul, blândețea, milostenia şi celelalte”[273]. Practicarea virtuților amintite anterior determină şi o corectă mărturisire a unei învățături de credință, amintindu-se indirect de vechiul principiu lex orandi – lex credendi, ni se spune că „sfintele fapte bune sunt deopotrivă sfinte dogme ale credinței noastre, ale mântuirii noastre” sau că „fiecare sfântă faptă bună evanghelică este dogmă”. Este un adevăr ilustrat chiar de Mântuitorul, ale Cărui porunci evanghelice nu sunt altceva decât dogme morale (în acest sens fiecare fericire din Predica de pe Munte este o dogmă). Importanța deopotrivă a virtuților şi dogmelor au ca premisă „credința lucrătoare prin iubire” (*Ga* 5, 6), ce reflectă sinergismul, împreună-lucrarea Dumnezeu-omenească. De aici şi legătura indisolubilă între lucrările sacramentale şi cele ale virtuții: „În nevoința mântuirii omului, Dumnezeu Se arată, prin puterile mântuitoare, în Sfintele Taine; iar omul, în nevoința mântuirii sale, se arată prin sfintele fapte bune”[274]. Dobândirea harului divin ține, aşadar, de disponibilitatea omului de împlinire a chiar scopului său creațional: omul creat „după chipul” lui Dumnezeu, Hristos – şi ca extindere eclezială a mântuirii aduse de Întruparea Aceluiaşi Fiu al lui Dumnezeu. „În Dumnezeu-Omul Hristos – subliniază Părintele Popovici – fiece faptă bună este şi Dumnezeiește desăvârşită şi pe temei Dumnezeu-omenesc desăvârşită, şi ca atare omul poate ajunge la ea şi o poate înfăptui. Omul fiind zidit după chipul lui Dumnezeu, adică după chipul lui Hristos, are chiar în această fire a sa semințele cele după chipul lui Hristos ale sfintelor fapte bune Dumnezeieşti. Domnul Hristos Dumnezeu, făcându-Se om, ne arată în Sine şi în viața Sa toate aceste fapte bune în plinătatea şi desăvârşirea lor Dumnezeu-omenească. Şi fiecare om, dus şi călăuzit de Dumnezeu-Omul Domnul Hristos, poate să dezvolte până la desăvârşire faptele bune în firea sa cea după chipul cu Hristos”[275].

[273] *Ibidem*, p. 57.
[274] Vezi *Ibidem*, p. 58-59.
[275] *Ibidem*, p. 60.

Desăvârşirea vieţii creştine îşi are realizarea în sfinţi, afirmă Părintele Iustin Popovici, evidenţiind concepţia ortodoxă conform căreia aceştia sunt adevăraţi creştini. Prin vocaţia lor, creştinii sunt sfinţi (vezi *1 Tes* 5, 22-33, *1 Ptr* 1, 15-16), iar definiţia cea mai exactă a creştinismului este aceasta: un om care trăieşte în şi prin Hristos. În prefaţa la „Vieţile Sfinţilor" ni se arată, aşadar, că acestea nu sunt nimic altceva decât „viaţa Mântuitorului Hristos repetată mai mult sau mai puţin, în cutare sau cutare mod, în fiecare sfânt"; sau, altfel spus, „este viaţa lui Hristos prelungită în sfinţi"[276]. Şi tot despre „Vieţile Sfinţilor" se mai spune că „nu sunt altceva decât adevărurile evanghelice dumnezeieşti, transferate în viaţa noastră omenească, prin har şi prin nevoinţe ascetice"[277].

A trăi în Biserică înseamnă a experia, ca „un prezent nehotărât" viaţa mântuitoare şi sfinţitoare inaugurată de Iisus Hristos; din această cauză totul în Biserică este nemuritor şi sfânt, totul este „apostoleşte sobornicesc şi Dumnezeu-omeneşte catolic, universal"[278]. Vieţuind în Biserică ne aflăm în comuniune, „împreună cu toţi sfinţii" (*Ef* 3, 15), în trupul Dumnezeu-omenesc al lui Hristos[279]. Comentând versetul biblic: „Căci prin El avem şi unii şi alţii apropiere de Tatăl într-un Duh" (*Ef* 2, 18), Părintele Popovici declară ferm că viaţa trăită în Biserică, ca şi „comuniune a sfinţilor", este părtăşie de însăşi viaţa Sfintei Treimi – „mântuirea este în realitate viaţa în Sfânta Treime"[280]. Acceptarea de bunăvoie, personală, ca „lucrare ortodoxă" a Domnului Hristos, nu se întemeiază pe impunere din afară, silnică, mecanică, ci pe primirea lăuntrică, după însuşi modelul sfinţilor. Ei sunt cei care au o relevanţă deosebită nu doar în cadrul umanităţii, ci al întregii creaţii dumnezeieşti. Dacă scopul lucrării divino-uman este de a „schimba la faţă" nu doar pe oameni, ci întreaga zidire, atunci prin lucrarea faptelor bune evanghelice omul dobândeşte putere,

---

[276] Cf. Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 98-100.
[277] *Ibidem*, p. 101-102.
[278] Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 65.
[279] *Ibidem*, p. 66, 109.
[280] Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 182.

stăpânire, atât asupra firii sale, cât şi a lumii care îl înconjoară. Este un fapt ilustrat elocvent de sfinți; mulți dintre aceştia, de exemplu, au fost slujiți de fiare sălbatice, dovada capacității lor de „a schimba la față" – obrăzniciei, răutății, sălbăticiei şi vrăjmăşiei, opunându-le rugăciunea, blândețea, milostenia şi gingăşia[281].

„Şi lumina în întuneric luminează şi întunericul nu a cuprins-o" (*In* 1, 5). Este fundamentul convingerii puternice a Părintelui I. Popovici că sfinții au avut şi au încă de jucat un rol deosebit de important în lume, ei fiind „lumina lumii", „luceferii lumii" (*Mt* 5, 14, *In* 8, 12, *Flp* 2, 15), pe care întunericul păcatului nu poate să-i cuprindă. În această stare se găsesc sfinții, nu atât datorită unor excepționale calități personal-umane, ci datorită stării lor de teofori; altfel spus, nu sunt lumină „prin ei înşişi, ci datorită lui Hristos Care este în ei; ei sunt numai deținători credincioşi şi purtători ai luminii lui Hristos"[282]. Lumina ce străluceşte în sfinți este chiar lumina taborică a Învierii lui Hristos manifestată în diverse daruri şi puteri sfințitoare. De aceea ni se arată că „fără învierea Dumnezeului om nu se poate explica nici apostolia Sfinților Apostoli, nici mucenicia mucenicilor, nici mărturisirea mărturisitorilor, nici sfințenia sfinților, nici asceza asceților, nici minunile făcătorilor de minuni, nici credința credincioşilor, nici iubirea celor ce iubesc, nici nădejdea celor ce nădăjduiesc, nici rugăciunea celor ce se roagă, nici blândețea celor blânzi, nici pocăința celor ce se pocăiesc, nici milostenia celor milostivi, nici orice altă virtute şi asceză creştină"[283].

Părintele Iustin Popovici opune culturii apusene sfințenia răsăriteană, recurgând pentru aceasta la cazul concret al Sfântului Sava Nemania (m. 1236), „luminătorul sârbilor". Pe temelia ascetismului, acesta şi-a ridicat personalitatea în sfințenia vieții Dumnezeului-Om Hristos, devenind din Ratsko Sfântul Sava[284].

[281] *Ibidem*, p. 84.
[282] *Ibidem*, p. 91.
[283] *Ibidem*, p. 70.
[284] *Ibidem*, p. 83-84.

În lucrarea sa, publicată doar în străinătate, *Svetosavlje ca filosofie a vieții*[285], Părintele Popovici va expune pe larg ceea ce trebuie să fie „concepția Sf. Sava". Termenul este preluat de la ep. Nikolai Velimirovici şi porneşte de la ideea că fiecare om este o „rațiune divină", o „icoană" a lui Dumnezeu, un „purtător de Dumnezeu" (*theophor*), adică „un mic dumnezeu pe pământ" (*mali Bog u blatu*). Adăugând un alt principiu – „lumea este o revelație a lui Dumnezeu" – Părintele Popovici va declara că „lecția" Sfântului Sava constă în aceea că omul unit cu Dumnezeul-Om este nemuritor. Acest tip uman (*svetosavski čovek*), în opoziție cu „omul european", promovat de umanism, trebuie să constituie punctul de plecare pentru întemeierea unei „culturi a Sfântului Sava", a unei „societăți a Sfântului Sava", a unei „Biserici a Sfântului Sava", ba chiar a unei „filosofii a Sfântului Sava" care să-L arate pe Hristos, Dumnezeul-Om, ca cea mai înaltă valoare şi „măsura tuturor lucrurilor". *Svetosavlje* nu este altceva decât destinul poporului sârb, chemat să fie „rob" al lui Dumnezeu: doar prin „theodulie" sârbii devin cu adevărat „sârbi" (*srbi*) şi nu „sclavi" (*servi*). Părintele Popovici aminteşte că astfel se prelungeşte „Evanghelia de la Kossovo" ca „Evanghelie a Poporului sârb": legenda spune că înainte de bătălia pe care avea să o dea cu sultanul Murad I la Kosovopolje (1389), prințului Lazăr i s-a arătat Arhanghelul Mihail, care l-a întrebat dacă doreşte să aleagă o împărăție pământească sau împărăția cerurilor. Lazăr a ales-o pe cea din urmă, a pierdut lupta cu turcii, dar în acest fel a săvârşit un „botez al sângelui" (martiriul) pentru toate generațiile următoare. Destinul lor este deci a urma o „educație a Sfântului Sava" (*Svetosavska prosveta*) – cel mai înalt principiu al sufletului poporului sârb[286].

Ideea sava-ită (*svetosavlje*) se afla în contradicție cu cealaltă direcție pe care poporul sârb ar fi putut să o urmeze, adică urma-

[285] Idem, *Svetosavlje kao filosofija života*, München, 1957.

[286] Vezi biografia țarului, scrisă într-un stil hagiografic, de Părintele Popovici însuşi: „The Life of the Holy and Great Martyr Tsar Lazar of Serbia", în Todor Mika şi Stevan Scott (ed.), *The Mystery and Meaning of the Battle of Kosovo*, Printed by Great Lakes Graphics, Skokie, 1989, p. 1-44.

rea ideii iluministe europene (*dositejevstina*), susținută de Dositei Obradovici (1742-1811). De-a lungul întregii sale vieți Iustin Popovici va milita împotriva acestei „mişcări de emancipare", ce are ca izvor umanismul ateu care domină Occidentul. Pe de altă parte însă, după cum s-a afirmat, „savoarea slavofilă etnocentristă a acestei filozofii naționale sârbe este dificil de contestat. Ea tinde să identifice în mod periculos teologia şi istoria, creştinismul şi națiunea, Biserica şi poporul, Evanghelia şi cultura populară"[287].

Acest pericol îl avea înainte şi Păr. Popovici însuşi, care astfel atrăgea atenția că nu trebuie însă să credem că relevanța sfinților se răsfrânge doar asupra unui neam anume sau se adresează exclusiv Bisericii Ortodoxe. Pentru ca să nu mai fie nici iudeu, nici elen, nici sclav, nici om liber, nici parte bărbătească, nici parte femeiască, pentru ca toți să fie una în Hristos (*Ga* 3, 27) sau pentru ca Hristos să fie toate în toți (*Col* 3, 11) se cuvine ca Biserica să depăşească ispita de a fi „instituție națională", restrânsă la scopul şi metodele meschine, limitate şi trecătoare; se cuvine în schimb ca ea să fie catolică (universală, sobornicească), adică să aibă un scop supranațional, ecumenic, pan-uman: de a uni în Hristos pe absolut toți oamenii, indiferent de naționalitate, semințe sau clasă socială[288]. Fiind organism divino-uman, Biserica face ca lucrarea fiecărui mădular al ei, personală, să fie concomitent şi una generală şi universală[289]. Atunci când se încorporează în trupul divino-uman al lui Hristos, atunci când depune eforturi neîncetate de unire cât mai intensă cu el, omul se umple de simțământul atoateplinătății şi a atoateunității[290]. Este un simțământ ce se cere necontenit mărturisit, iar Părintele Popovici evocă „adevărul total" pe care l-au binevestit „cu glas de tunet arhistrategii evangheliei Dumnezeului-Om": Sfinții Atanasie cel Mare, Ioan Hrisostom, Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Da-

[287] Cf. Ioan I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras...", în I. Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 11, nota 1.

[288] *Ibidem*, p. 75.

[289] *Ibidem*, p. 187.

[290] *Ibidem*, p. 203.

maschin, Simeon Noul Teolog sau Grigorie Palama. Ei au fost „filosofi ai Duhului Sfânt" (Sfântul Macarie cel Mare), lucrând „arta artelor", „ştiinţa ştiinţelor" şi „filozofia filozofiilor" şi mărturisind, cu toată viaţa lor, că în cadrul bisericii lui Hristos, prin Sfintele Taine şi sfintele virtuţi, omul se transformă în „Dumnezeu după har"[291].

Ţinând cont că această biserică unică a lui Hristos este chiar Biserica Ortodoxă, înţelegem de ce aceasta din urmă are o mare responsabilitate înaintea celorlalte confesiuni creştine. A face parte din Biserică înseamnă „a fi unul altuia mădulare" (*Ef*. 4, 24-25) – a împărţi în comun şi durerea, şi bucuria, şi amărăciunea, şi dragostea, şi nădejdea, dar mai ales a fi răspunzător de toţi şi toţi pentru fiecare[292]. Asupra Bisericii s-a revărsat, pentru curăţia şi mântuirea membrilor ei, sângele lui Hristos de pe Crucea Sa şi acesta este semnul unităţii dintre oameni[293]. Modul plenar de manifestare a acestei unităţi – una profund ontologică – este chiar împărtăşirea de jertfa euharistică (vezi *1 Co* 10, 16, 17); aceasta este „sfânta unire a oamenilor", unirea Dumnezeu-omenească cea adevărată şi veşnică[294].

Pe de altă parte, realizarea ortodoxiei constituie scopul nostru atât extern, cât şi intern. Din punct de vedere intern, misiunea Bisericii este de a întări mădularele ei în nemurire şi veşnicie, conducându-le spre a fi îndumnezeite (*theosis*) sau „părtaşe firii lui Dumnezeu" (*2 Ptr* 1, 4). Folosind la maxim mijloacele ascetico-mistice de care dispune – credinţa, rugăciunea şi postul, iubirea, smerenia, răbdarea şi umilinţa –, Biserica Ortodoxă trebuie însă să depăşească ispitele sale naţionaliste[295], să se reîn-

[291] *Ibidem*, p. 110-111.

[292] *Ibidem*, p. 188.

[293] Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 35.

[294] *Ibidem*, p. 36.

[295] Naţionalismul este pericolul cel mai mare pe care Părintele Popovici l-a identificat ca fiind neîncetat susceptibil a fi îmbrăţişat de arhiereii şi preoţii Bisericii lui Hristos, Biserica Ortodoxă. „Multe Biserici – scria el, printre care şi a noastră" au recurs la scopuri şi metode naţionale, uitând că unul dintre atributele ecleziale este chiar sobornicitatea sau universalita-

toarcă la asceza purtătorilor de Hristos, Sfinții Părinți, și astfel să regăsească universalitatea plenară a mesajului evanghelic pe care ea îl conține. Pe de altă parte, în acest fel se concretizează însuși imperativul misionar al Bisericii lui Hristos cu relevanța sa externă (ecumenică) evidentă. Dialogului ecumenic, vremelnic, Părintele Popovici îi contrapune, așadar, sfințenia: „asceții sunt singurii misionari ai Ortodoxiei. Ascetismul este singura școală misionară a Ortodoxiei. Ortodoxia este asceză și viață, de aceea ea își propovăduiește și realizează misiunea numai prin asceză și viață. Dezvoltarea ascetismului personal și bisericesc – aceasta trebuie să fie mărturia internă a Bisericii noastre în sânul poporului nostru. Parohia trebuie să devină un centru ascetic. Dar lucrul acesta nu poate să-l facă decât un paroh-ascet. Rugăciunea și postul, viața bisericească a parohiei, viața liturgică – acestea sunt mijloacele principale ale Ortodoxiei prin care poate renaște lucrarea ei asupra oamenilor. Trebuie să renască parohia, comunitatea parohială, dar în iubire de Hristos și de frați. Ori pentru a sluji cu smerenie pe Hristos și pe toți oamenii cu blândețe și umilință, cu jertfă și lepădare de sine, trebuie ca slujirea aceasta să fie îmbibată și să se hrănească din rugăciune și din viața liturgică”[296].

Citându-l în două rânduri pe Părintele George Florovsky[297], Iustin Popovici subliniază împreună cu acesta că împlinirea scopului existenței creștine nu se poate realiza decât în Biserică, trupul lui Hristos (*Ef* 1, 23; *Col* 2, 4). Dar pentru că această Biserică este una și identică cu Biserica Ortodoxă, rezultă că mântuirea se află exclusiv în aceasta din urmă. Nu este motiv de triumfalism, ci afirmarea deopotrivă, conștientă și smerită, a faptului că „eclezialitatea ortodoxă este întotdeauna sfântă și întotdeauna catolică (sobornicească) și divino-umanitatea este categoria imuabilă a eclezialității ortodoxe”. Ortodocșii nu se propovăduiesc pe sine, ci pe Hristos; nu idolatrizează umanul, ci utilizează metodolo-

tea. Astfel, „Biserica s-a adaptat poporului”; în timp ce regula este tocmai contrariul: „poporul trebuie să se adapteze Bisericii”. Vezi Idem, *Omul și Dumnezeul-Om*, p. 76.

[296] *Ibidem*, p. 80-81.

[297] Vezi *Ibidem*, p. 129, 130-131.

gia divino-umană a creştinismului, adică se lasă conduşi de harul Sfântului Duh (cf. *FA* 15, 28)[298].

Unitatea creştină nu poate avea, aşadar, ca punct de referinţă dialogul teologic, în accepţiunea ecumenismului actual, căci această metodă se află în contradicţie cu „Vieţile Sfinţilor" ca mărturisire a Adevărului ipostatic, Iisus Hristos. Vorbim în acest caz de o „Dogmatică aplicată", dovada izbitoare că învăţăturile de credinţă (dogmele) „nu sunt numai adevăruri ontologice, în ele însele şi pentru ele însele, ci orice dogmă este izvor de viaţă veşnică, şi de sfântă spiritualitate, în acord cu preaadevărata evanghelie a unicului şi de neînlocuitului Mântuitor şi Domn: «Cuvintele Mele sunt duh şi sunt viaţă» (*In* 6, 62). Pentru că orice «cuvânt al Domnului», orice cuvânt al lui Dumnezeu revarsă o putere mângâietoare, sfinţitoare, care dă har, vivifică şi transformă"[299]. Discuţiile intercreştine pot rămâne sterile, fiindcă „Taina Adevărului nu stă nici în creaturi, nici în idei, nici în simboluri, ea se găseşte într-o persoană, în Persoana divino-umană a Domnului Hristos"[300]. El trebuie să stea în centrul unităţii eclezi-ale, iar toate ideile trebuie subordonate trăirii în sfinţenia trupului Său divino-uman, Biserica (Ortodoxă). La fel cum adevărurile dogmatice veşnice nu sunt concepte abstracte, ci evenimente trăite în propria lor nemijlocire şi realitate istorică[301], tot aşa şi învăţăturile, ideile creştine trebuie să provină nu din speculaţii, ca şi concluzii ale unor silogisme sau ipoteze logice, ci din experienţa sfinţeniei. În concluzie, mesajul ecumenic al Ortodoxiei este acela că „Sfinţii sunt întruparea trăită a adevărurilor dogmatice veşnice", iar a fi creştin pe deplin înseamnă comuniunea cu sfinţii în rugăciune, post şi priveghere[302]. Dar iarăşi, afirmarea acestui adevăr nu trebuie să se facă într-o autoafirmare a superiorităţii triumfaliste, ci în duh smerit, aşa cum însuşi Părintele Iustin Popovici îşi încheia reflecţiile asupra Conciliului II Vatican:

[298] *Ibidem*, p. 133-134.
[299] *Ibidem*, p. 104-105.
[300] *Ibidem*, p. 142-143.
[301] *Ibidem*, p. 143.
[302] *Ibidem*, p. 144.

„Iar dacă cineva, citind rândurile acestea se va simți atins, să mă ierte, pentru că, datorită atotpăcătoşeniei mele, nu am putut să exprim mai bine adevărul despre Adevărul total. Şi să implore pe Preadulcele Domn Iisus, Cel pururi milostiv şi îndelung-îndurat față de orice păcătos care se pocăieşte, să-mi ierte şi mie, preapăcătosului, toate păcatele mele, mai noi şi mai vechi. Pentru că eu cred, şi cred din toată inima, că «mult poate rugăciunea dreptului» (*Iac* 5, 16), chiar pentru un atotpăcătos, cum sunt eu în toată ființa mea”[303].

Evaluare

Atât ep. Nikolai Velimirovici, cât şi păr. I. Popovici sunt până astăzi două nume de referință în cercurile antiecumenice ortodoxe (după cum se va vedea, ei vor fi de exemplu citați în repetate rânduri de părinții de la Muntele Athos). Cu trimitere la studiul dedicat Conciliului II Vatican – dar caracteristic pentru întreaga gândire teologică a lui Popovici – P. Nellas va sintetiza astfel cadrele şi relevanța acestei poziții antiecumeniste – în sens umanist – şi promovarea unui alt tip „ecumenist”, cel al misionarismului ascetic ortodox, împlinit prin urmarea căii divino-umane a lui Hristos: „Contribuția centrală a articolului stă în faptul că expli-

[303] *Ibidem*, p. 170. Prin aceste cuvinte Părintele Popovici ilustra chiar modul în care ortodoxul se simte înaintea Capului Bisericii, înaintea Persoanei Dumnezeu-Omului Hristos. Înaintea Sa, ortodoxul se simte, din toate punctele de vedere, „prea-păcătos; acesta este simțământul lui, starea lui, gândirea lui, rațiunea lui, conştiința lui, mărturisirea lui, el însuşi, în întregime. Simțământul acesta al desăvârşitei sale păcătoşenii proprii înaintea prea-dulcelui Domn este sufletul lui şi inima inimii lui”. Ca exemplu elocvent sunt amintiți doi sfinți: Ioan Damaschin şi Simeon Noul Teolog. Despre ei se scrie: „Sfințenia lor este, fără îndoială, heruvimică; rugăciunea lor este, fără îndoială, serafimică; cu toate acestea, ei înşişi au un simțământ şi o cunoaştere deplină a a-tot-păcătoşeniei lor proprii şi, în acelaşi timp, o dorință foarte adâncă de pocăință”. De aici se poate extrage regula că „aceasta este antinomia de viață a credinței noastre ortodoxe, evanghelice, apostolice, şi a smereniei noastre în credința aceasta”. Vezi Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, p. 117.

că hotărât şi consolidează ontologic *poziția dură* (s.n.) pe care o păstrează cea mai mare parte a pleromei Bisericii Ortodoxe față de mişcarea ecumenică[304]. Arată că Biserica Ortodoxă e rezervată față de Occident în ceea ce priveşte nu forma, ci esența. Părintele Iustin nu critică Biserica Occidentală... pentru că credincioşii de acolo au alte obiceiuri sau pentru că înțeleg şi trăiesc altfel mesajul mântuirii în Hristos sau se mulțumesc să organizeze diferit viața eclezială. Cu alte cuvinte, opoziția teologului sârb nu vizează „diversitatea" trăirii vieții în Hristos, ci depărtarea de la unitatea ființială a vieții Trupului lui Hristos, Biserica autentică. De aceea „contribuția capitală" a Părintelui Iustin Popovici rezidă în aceea că „plasează lucrurile la locul lor", arătând că „problema au alcătuit-o nu diferențele acestea, nici chiar primatul pe care Biserica Romano-Catolică îl revendică pentru sine – de altfel, în mod caracteristic, nici nu se vorbeşte despre el –, ci în esență *ortodoxia* (s.a.) ei". Întrebarea care se pune este: În ce măsură Occidentul mai este fidel Chalcedonului, în ce măsură Hristosul pe Care-L trăieşte şi propovăduieşte este „Iisusul adevărat", Dumnezeul adevărat şi omul adevărat Hristos? Răspunsul dat constituie un „verdict implacabil şi tragic": creştinismul apusean s-a preschimbat tot mai mult într-un „umanism" (iar Conciliul II Vatican ilustrează şi el această transformare), fapt care a alterat substanța creştinismului cu urmări nocive pentru credincioşii de aici[305].

„Cuvântul este aspru, dar este salvator – îşi continuă considerațiile P. Nellas. Cel puțin în sensul că purifică atmosfera şi iluminează problema. Frații din Occident ar putea înțelege acum de ce mulți ortodocşi au capacitatea de a vedea subtilitățile ca subtilități şi nu sunt mişcați de fanatism, ci iubesc în mod sincer şi lucrează pentru progres, sunt atât de rezervați față de un

[304] În acest sens este corectă afirmația lui I. Karmiris că Părintele Iustin Popovici rămâne până azi „conştiința ascunsă a Bisericii Sârbe şi a întregii Ortodoxii martirice în genere", făcută în Prefața la I. Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om*, p. 38.

[305] Vezi P. Nellas, „O carte pătrunzătoare pe o temă nevralgică", studiu publicat inițial în *Κληρονομια* 3 (1971), nr. 1, p. 111-124, şi reluat ca postfață în *Ibidem*, p. 209-217, aici p. 216.

ecumenism facil. *Există un ecumenism adevărat, şi acesta este întoarcerea la Hristos, adevărata trăire a adevăratului Hristos* (s.n.)". Nu este mai puțin adevărat că, pe de o parte, există anumite progrese în Occident (vizibile inclusiv la Concicliul II Vatican) pe care, crede Nellas, „din motive practice părintele Iustin n-a avut posibilitatea de a le urmări îndeaproape" şi, pe de altă parte, modul acestuia de raportare la Apus poate duce la impresia că „unele eforturi şi realități occidentale, demne de toată recunoaşterea şi lauda, sunt ignorate în calitatea lor interioară şi că nu li se face dreptate". Panayotis Nellas respinge acest ultim punct de vedere şi crede că, dimpotrivă, tocmai „distanța" luată de I. Popovici în raportarea sa la Occident i-a dat acestuia posibilitatea „de a lăsa deoparte subtilitățile – bune sau rele – şi, ajungând astfel în centrul problemei, să arate cu emfază *singura cale care ar putea face un ecumenism adevărat şi să ducă la unirea adevărată şi reală a Bisericilor* (s.n.)", cale care este Însuşi Dumnezeul-Om Hristos[306].

Evaluată la prima vedere, concepția etno-eclezială a Părintelui Popovici – de evidentă factură slavofilă – nu poate suscita în Occident decât critici, fiind privită ca o concepție exclusivistă şi fundamentalistă, promotoare a unei imagini idealizate despre Biserică[307]. Proliferarea unui *homo serbicus* ar fi putut oricând degenera într-o manifestare de putere în raport cu celelalte națiuni conlocuitoare din Iugoslavia, mai ales că printr-o astfel de viziune s-ar fi putut deschide poarta unui „război sfânt", născut

[306] *Ibidem*, p. 217.

[307] Vezi Chr. Grill, *op. cit.*, p. 80: „Din punct de vedere catolic şi protestant este decepționant să audă prejudecățile dure şi nediferențiate ale lui Popovici despre umanismul european şi ecumenism. Orice dialog este întrerupt, rămâne posibilă numai întoarcerea în pocăință la Ortodoxie, aşa cum o înțelege acest teolog sârb". La originea acestei idealizări ar sta concepția de factură mesianic-slavofilă a lui F.M. Dostoievsky, față de care I. Popovici a nutrit o mare admirație, mărturisită, de altfel. La ambii se întâlneşte aceeaşi critică la adresa romano-catolicismului, în general, şi a primatului papal, în special, dublată de convingerea că a fi divino-uman înseamnă a fi ortodox. Cf. *Ibidem*, p. 73.

din „sângele martiric" vărsat de „sfinţii luptători sârbi" încă începând de la deja mitica bătălie de la Kosovo (1389)[308].

Deşi tot negative, mult mai echilibrate sunt consideraţiile unui alt exeget occidental al gândirii lui N. Velimirovici şi a lui I. Popovici, Thomas Bremer[309], care activează în cadrul Institutului Ecumenic de pe lângă Universitatea din Münster. Analizând concepţia eclezială a teologilor sârbi din a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi din secolul XX, acesta a arătat în cazul Păr. I. Popovici că deşi nu lipseşte din opera sa modul concret de existenţă al Bisericii, reflectat de noţiunea de „sobornost" în care se oglindesc aspectele hristologic, pnevmatologic şi trinitar ale acesteia[310], totuşi se înregistrează şi unele deficienţe la acest nivel, izvorâte din neconsiderarea Bisericii ca o „realitate sociologică", precum şi din rolul redus acordat laicilor în structurile ecleziale în detrimentul ierarhiei sacramentale[311]. Folosind un stil meditativ asupra Bisericii, Popovici îşi centrează viziunea pe ideea că Dumnezeul-Om şi Biserica sunt identici; „în fapt însă, el pune un accent mult mai mare pe dumnezeire decât pe umanitate, aşa încât el descrie Biserica într-o stare ideală". Pe baza acestui

---

[308] Sunt tezele lucrărilor: Christos Mylonas, *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Eternal Identity*, Central European University Press, Budapest/New-York, 2003, şi Victoria Clark, *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, Macmillan, 2000, lucrări care încearcă să explice tocmai pe baza acestor trăsături negative ale „misticismului" ortodox conflictele inter-etnice ce au stat la baza destrămării Iugoslaviei. Despre importanţa încă vie a „momentului Kosovo" în Biserica Ortodoxă Sârbă mărturiseşte aniversarea din anul 1989, când la sanctuarul de aici s-au adunat aproape un milion de oameni! Vezi Athanase Jevtitch, *Dossier Kosovo*, trad. Mira Traikovitch şi Jean-Louis Palierne, L'Age d'Homme, Lausanne, 1991, p. 8, nota 4.

[309] Principala sa contribuţie rămâne teza de doctorat susţinută la Facultatea de Teologie Catolică de la Münster. Vezi Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992. Recenzie Theodor Nikolaou, publicată în *Orthodoxes Forum* 8 (1994), nr. 1, p. 129-131.

[310] *Ibidem*, p. 209 ş.u.

[311] *Ibidem*, p. 251-252.

fapt se poate afirma că structurile concrete ale Bisericii au un rol redus[312]. În planul reflecțiilor ecumenice ale lui Iustin Popovici regăsim aceeaşi atitudine idealizată (preluată de la Velimirovici, ea este însă mult mai temeinic fundamentată teologic, crede Th. Bremer, căci el este „mai teolog" decât cel dintâi). Mai exact, întâlnim opoziția dintre *svetoslavje* ca mod ideal de existență creştină, concretizat într-un mod de existență şi gândire în conformitate cu principiile Sf. Sava, şi cultura umanistă apuseană, făcută responsabilă de toate rele pe care le experiază omul contemporan. Ideea va fi preluată, chiar dacă nu mereu declarativ, de majoritatea teologilor sârbi de după Popovici, la care svetoslavje va rămâne un „principiu implicit" al teologiei lor[313].

Într-un studiu recent[314], acelaşi Th. Bremer încerca să explice atitudinea dură a celor mai importanți şi influenți teologi sârbi din secolul XX față de Europa. El pleacă de la rolul important jucat de Biserica Ortodoxă în sprijinul păstrării identității proprii a poporului sârb în timpul dificilei perioade de ocupație otomană. Acelaşi rol l-a jucat aceasta, de altfel, şi după eliberarea de sub turci, când Serbia a intrat sub sfera de influență occidentală, iar diverşi autori au încercat să delimiteze pătrunderea ideilor apusene în cultura sârbă prin impunerea ideii că în fapt ei nu aparțin Europei. „Ortodoxia sârbă a vrut să păstreze nu numai Ortodoxia în general, ci Ortodoxia de un anumit tip, cea sârbă"[315]. Aşadar, atât N. Velimirovici, cât şi I. Popovici, nu au făcut altceva decât să reitereze şi să transmită mai departe acest ideal. Declarați sfinți, ambii au avut (şi au încă) o mare influență asupra ierarhilor şi a unui grup mare de credincioşi din această Biserică, care, în timpul crizei cu bosniacii şi croații din anii 90, dar mai ales a bombardamentelor NATO din 1999, au asumat o poziție de „su-

[312] *Ibidem*, p. 278-279.

[313] *Ibidem*, p. 255-256.

[314] Idem, „The Attitude of the Serbian Orthodox Church towards Europe", în Jonathan Sutton, Wil van den Bercken (ed.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Peeters, Leuven-Paris-Dudlay, MA, 2003, p. 423-430.

[315] *Ibidem*, p. 425.

perioritate morală”[316]. Acest fapt a crescut opoziția față de Europa şi de participarea la mişcarea ecumenică, opoziție pusă de autor şi pe seama renaşterii tradiției isihaste în Serbia (ca şi în Grecia sau Rusia). Această renaştere ar avea la bază un misticism ce pleacă de la opoziția față de scolasticismul de tip apusean; se pune însă întrebarea: „De când gândirea modernă apuseană nu mai este de fapt scolastică, ne putem întreba dacă aceste două sisteme de gândire sunt cu adevărat complet opuse”. La fel, rămâne deschisă întrebarea „dacă o concepție isihastă trebuie să însemne neapărat o opoziție în raport cu valorile occidentale”[317].

În opinia noastră, atitudinea anti-europeană şi anti-ecumenică a Părintelui Iustin Popovici nu poate avea la bază renaşterea neo-isihastă pe care a cunoscut-o Ortodoxia în secolul XX. Echivalentă cu „mişcarea neo-patristică”[318] – care, într-adevăr, nu e specifică doar Ortodoxiei de tip sârb, ci şi rus, grec sau român –, această renaştere nu a îmbrăcat însă în mod necesar formele exclusiviste amintite; chiar în lucrarea noastră, am văzut şi vom vedea în continuare că alți teologi ortodocşi cum ar fi: Georges Florovsky sau Dumitru Stăniloae, deşi au făcut parte din aceeaşi mişcare neo-patristică, au manifestat o atitudine mult mai deschisă față de dialogul inter-creştin.

De altfel, reticențe față de poziția lui Iustin Popovici au arătat nu doar autori occidentali, ci şi autori ortodocşi. De exemplu, editorul unei lucrări a teologului sârb în limba română[319] vede la acesta „accente excesive” şi „limite ce nu pot fi ignorate” de care „un cititor avizat nu poate face abstracție”; ele țin de „stilistica profetic-tradițională de tip romantic” pe care Părintele Popovici a

---

[316] *Ibidem*, p. 429. Un alt „efect” al acestei influențe ar consta în repetatele încercări de a face presiune pentru retragerea Bisericii Ortodoxe Sârbe din CEB (vezi mai ales scrisoarea semnată în martie 1997 de 340 de preoți şi călugări sârbi).

[317] *Ibidem*, p. 430.

[318] Vezi Ciprian-Iulian Toroczkai, *Tradiția patristică în modernitate...*, *supra* nota 25.

[319] Ioan I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras...”, p. 28 ş.u.

ilustrat-o exemplar, respectiv de un anume context cultural şi istoric specific în care el a trăit. La fel ca Thomas Bremer, şi Ioan I. Ică jr deosebeşte între afirmarea pe „verticală" şi cea pe „orizontală" a discursului reprezentantului mişcării neo-patristice sârbe din secolul XX. Dacă în primul aspect, când e vorba de evaluări teologice şi atitudini principiale, discursul e limpede şi sigur, în al doilea aspect demersul e mult mai puţin pertinent, ba chiar de-a dreptul confuz. „Aşa se face că, în condiţiile absenţei unei filozofii religioase din acest discurs eminamente hristocentric, lipseşte o justificare ca atare («orizontală») a omului, a lumii, a culturii şi a istoriei umane în ele însele, care să facă dreptate creativităţii umane pozitive, culturii şi civilizaţiei occidentale realizate în spaţiul intermediar, în intervalul dintre «abisurile» şi «culmile» filozofiei divino-umane a Adevărului; astfel, «umanismul» şi <<Occidentul>> sunt, în mod constant, judecate exclusiv din punct de vedere religios, din perspectiva consecinţelor potenţial negative ale pervertirii lor istorice..., iar judecăţile privitoare la civilizaţia europeană şi Biserica Catolică sunt departe de a fi nuanţate"[320]. Pe de o parte, exaltările poporului sârb „teofor" şi „teodul", „reverberaţiile populismului şi etnocentrismului slavofil" duc la o periculoasă fuziune între Evanghelie şi cultura populară, între Biserică şi naţiune, între teologie şi mesianismul naţional; pe de altă parte, la fel de real, aceste „judecăţi duhovniceşti" la adresa Occidentului, cu religia şi cultura lui, pot să fie „falsificate şi instrumentalizate într-un registru ideologic, în plan atât ecleziologic, cât şi naţionalist", care să justifice secesiunea, schisma şi autoafirmarea identitară orgolioasă de tip (hiper-)„ortodoxist" – mergând până la violenţă polemică, teologică, politică şi militară[321]. Preluate în anumite cercuri ortodoxiste conservatoare radicale sau în unele grupări politice interesate în disimularea religioasă a conflictelor interetnice, consideraţiile Părintelui Iustin Popovici – ridicat la rangul de „oracol naţional" – pot, în concluzie, conduce la o autoexaltare fanatică şi iresponsabilă a

[320] *Ibidem*, p. 29.
[321] *Ibidem*, p. 29-30.

unei „Ortodoxii" ideale, inexistente ca atare. Dar Ortodoxia nu se poate niciodată defini în mod negativ, „prin opoziție structurală față de catolicism, europenism şi modernitate", căci în acest caz ea „n-ar deveni decât o variantă cu semn contrar, simetrică a acestora, o ideologie şi o confesiune în plus, iar nu Revelația eclezială a divino-umanității"[322].

[322] *Ibidem*, p. 30.

III. Dumitru Stăniloae

Ca şi Georges Florovsky, printre „pionierii ecumenismului”[323] este aşezat şi numele celui mai important teolog ortodox român din secolul XX, Părintele Dumitru Stăniloae (1893-1993)[324]. Cu toate acestea, din punctul de vedere al participării la *dialogul ecumenic*, biografia sa trebuie împărțită în trei etape distincte; astfel, până la eliberarea sa din închisorile comuniste (1964), Părintele Stăniloae nu ia parte la acest dialog; odată cu evenimentul amintit, precedat şi de intrarea BOR în CEB (noiembrie 1961), el devine însă un participant destul de activ la diverse întruniri ecumenice – pe care le vom aminti imediat; în fine, retragerea la pensie şi instaurarea libertății în urma Revoluției din decembrie 1989 au consemnat sfârşitul participării ecumenice a marelui teolog român; mai mult decât atât, în ultimii ani el a dat mai multe interviuri în care, la solicitarea interlocutorilor să se pronunțe vizavi de ecumenism şi relevanța lui, a avut mai multe afirmații dure la adresa acestuia – în contrast cu cele publicate anterior în diverse studii şi articole.

---

[323] Vezi Bria, Ion (cu Heller, Dagmar) (ed.), *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, WCC Publications, Geneva, 1995.

[324] Date biobibliografice la: Mircea Păcurariu, „Preotul profesor şi academician Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice”, în Ioan I. Ică jr (ed.), „*Persoană şi comuniune”. Prinos de cinstire Părintelui Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Arhiepiscopia Ortodoxă Sibiu, 1993, p. 1-15; Mircea Păcurariu, „Stăniloae, Dumitru”, în Idem, *Dicționarul Teologilor Români*, Bucureşti, 1996, p. 418-423; Jürgen Henkel, *Îndumnezeire şi etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003, p. 47-60.

Din prima perioadă sunt de menționat studiile sale privind Sfintele Taine – atât în general, cât şi în special[325] – antropologia[326], soteriologia[327], mariologia[328] sau eshatologia[329]. Metoda teologică utilizată aici este cea comparativă (sau simbolică): Părintele Stăniloae consideră că singura perspectivă validă asupra acestor teme teologice aparține Bisericii Ortodoxe, iar celelalte opinii, romano-catolice sau protestante, sunt expuse şi criticate pas cu pas. Totuşi sunt înregistrate şi unele aspecte pozitive în această tratare cu caracter interconfesional, aspecte ce survin însă doar în urma consemnării anumitor paşi făcuți în celelalte confesiuni pentru „apropierea" de poziția ortodoxă. În această primă perioadă metoda amintită va rămâne predominanta operei teologului român, fiind regăsită, de exemplu, şi în modul în care el se referă la Conciliul II Vatican, şi mai ales la spinoasa problemă reprezentată de primatul papal. Dacă inițial era exprimată speranța că la acest conciliu general Biserica Romano-Catolică va înregistra o evoluție, în sensul revenirii la eclesiologia primară ce nu cunoştea noțiunea de infailibilitate a vreunui episcop, după aceea această speranță va fi spulberată – Conciliul II Vatican nu doar că „a confirmat decizia primului Conciliu din Vatican..., ci a dus-o la ultima

[325] Dumitru Stăniloae, „Numărul Tainelor, raporturile între ele şi problema Tainelor din afara Bisericii", în *O* 8 (1956), nr. 2, p. 191-215; Idem, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni", în *O* 8 (1956), nr. 1, p. 3-28; Idem, „Dumnezeiasca Euharistie, în cele trei confesiuni", în *O* 5 (1953), nr. 1, p. 46-115.

[326] Idem, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni", în *O* 8 (1956), nr. 3, p. 323-357; Idem, „Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc", în *O* 9 (1957), nr. 1, p. 3-40; Idem, „Doctrina ortodoxă despre păcatul ereditar, judecată din punct de vedere ortodox", în *O* 9 (1957), nr. 2, p. 195-215.

[327] Idem, „Faptele bune în învățătura ortodoxă şi catolică", în *O* 6 (1954), nr. 4, p. 507-533.

[328] Idem, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocşi şi romano-catolici", în *O* 2 (1950), nr. 4, p. 559-609.

[329] Idem, „Starea sufletelor în învățătura ortodoxă şi catolică", în *O* 5 (1953), nr. 4, p. 545-614.

dezvoltarea cu putință”[330]. Pe de altă parte, iarăși vor fi salutate cu succes încercările de „inovare” din Romano-Catolicism, ce vizau îndepărtarea de structura jurisdicțională, instituționalizată și centralizată ce domnea în ea (în opoziție cu sacramentalismul predominant în Ortodoxie). Această monitorizare a creștinismului de factură apuseană – în special romano-catolică, dar nu numai – va avea la bază o dublă cauză: mai întâi, Ortodoxia trebuie să cunoască aceste schimbări pentru a-și putea adapta modalitățile de raportare cu creștinismul apusean; apoi, Ortodoxia trebuie să cunoască aceste schimbări și pentru a putea evita influențele păgubitoare pe care ele pot să le aducă și asupra ei. Ca exemplu sunt amintite: celibatul preoțesc în romano-catolicism sau mișcările harismatice și penticostale din protestantism[331]. Pentru ca toate Bisericile să se întâlnească în același duh, „în Duhul cel Sfânt și sfințitor al lui Hristos cel viu, crezut și trăit întreg” în Ortodoxie, trebuie să fie regăsită unitatea dintre spiritualitate și dogmă, sfințenia și spiritul comunitar ce o definesc pe aceasta[332].

În perioada participării sale la *dialogul ecumenic*, Părintele Dumitru Stăniloae a luat parte, cu referate, la următoarele întruniri mai importante:

---

[330] Idem, „Doctrina catolică la I-ul și al II-lea Conciliu de la Vatican”, în *O* 17 (1965), nr. 4, p. 459-492, aici p. 459. Părintele Dumitru Stăniloae va observa îndeaproape condițiile și mutațiile din Biserica Romano-Catolică, așa cum o atestă și alte studii: „Declarațiile și hotărârile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican”, în *O* 18 (1966), nr. 1, p. 8-34; „Prima sesiune a «Sinodului episcopilor» și frământarea din Biserica romano-catolică”, în *O* 20 (1968), nr. 1, p. 152-167; „Început de revizuire și de luptă deschisă în Biserica romano-catolică”, în *O* 20 (1968), nr. 4, p. 619-627; „Chipul de mâine al Bisericii romano-catolice în viziunea teologilor catolici inovatori”, în *O* 23 (1971), nr. 2, p. 266-283; „Spiritualizarea structurilor bisericești în epoca actuală și cauzele ei”, în *O* 24 (1972), nr. 4, p. 512-522; „Vasta mișcare de contestare în romano-catolicism”, în *O* 21 (1969), nr. 2, p. 304-316.

[331] Idem, „Ortodoxia în fața unor fenomene actuale din creștinismul apusean”, în *O* 26 (1974), nr. 2, p. 325-345.

[332] *Ibidem*, p. 345. Într-un fel, după cum vom vedea, aceste considerații ne fac să afirmăm că prima și ultima etapă coincid în viziunea despre ecumenism pe care a avut-o Părintele Stăniloae.

- Addis-Abeba (19-29 august 1971), prima consfătuire oficială a ortodocşilor cu necalcedonienii;

- Cernica (1974), consultația ortodoxă privind Adunarea Generală a CEB de la Nairobi (1975), având ca temă misionară *Confessing Christ Today*. Aici Părintele Dumitru Stăniloae a ținut o conferință despre „Centralitatea lui Iisus Hristos în teologie şi în misiune”[333];

- Goslar (19-23 noiembrie 1979), prima întrunire a dialogului BOR-EKD, cu tema *Sfânta Scriptură, Tradiția şi Mărturisirea*, unde Părintele Stăniloae a susținut referatul principal intitulat „Sfânta Scriptură şi tradiția apostolică în mărturisirea Bisericii”;

- Iaşi (24-26 octombrie 1980), a doua întrunire a dialogului BOR-EKD, cu tema *Tainele Bisericii în „Confessio Augustana” şi în Mărturisirile de credință ortodoxe din secolele XVI-XVII*, unde Părintele Stăniloae a conferențiat despre „Sfintele Taine în Mărturisirea de la Augsburg în concepția luterană de azi şi învățătura ortodoxă”;

- Hüllhorst (28 mai-3 iunie 1982), a treia întrunire a dialogului BOR-EKD, având ca temă *Pocăința şi Mărturisirea în credința şi viața Bisericilor noastre şi însemnătatea lor pentru înnoirea şi sfințirea creştinilor*. Părintele Stăniloae a susținut referatul principal, cu titlul „Înnoirea şi sfințirea credincioşilor prin Taina Spovedaniei, după învățătura Bisericii Ortodoxe, pe baza Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiții”;

- München (30 iunie-6 iulie 1982), a doua întrunire din cadrul „dialogului iubirii” purtat între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, centrat pe tema *Taina Bisericii şi a Euharistiei în lumina Tainei Sfintei Treimi*.

Următoarea secțiune a lucrării noastre se va ocupa de baza teologică pe care Părintele Stăniloae îşi va susține contribuția la *dialogul ecumenic*. Spre deosebire de prima perioadă (şi ultima), aceasta va fi marcată de o mare deschidere care îi va face pe unii exegeți să sublinieze că opera sa posedă valențe nu doar filoca-

[333] Idem, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission de l’Eglise”, în *Contacts* 27 (1975), nr. 92, p. 447-457.

lice, mistice, personaliste, neo-patristice sau mărturisitoare, ci şi ecumenice sau universale[334].

Fundamentele teologice ale unității creştine

Într-o cuvântare scrisă pentru a fi citită la ceremonia organizată în cinstea împlinirii a 90 de ani, Părintele Stăniloae declara că principala sa lucrare de sinteză, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, a avut în centru hristologia[335]. Centralitatea asupra Persoanei lui Iisus Hristos şi a lucrării Lui mântuitoare în gândirea teologului român nu vizează doar soteriologia, eclesiologia sau spiritualitatea, după cum a spus I. Bria[336], ci şi viziunea sa ecumenică. Nu întâmplător E. Bartoş vorbea despre o „hristologie holistă"[337], propusă ca temă de reflecție inclusiv în dialogul inter-creştin. Centralitatea lui Hristos în creație determină în fapt misiunea Bisericii în lume: înainte de toate, creştinismul face ca, într-un anumit sens, să fie desființată granița dintre sacru şi profan, iar fiecare om poate astfel să acceadă la mântuirea inaugurată de Întrupare. Biserica este Trupul tainic al lui Hristos. Ea este mediul de unire a tuturor oamenilor; ea este „unire a tot ce există, sau e destinată să cuprindă tot ce există: Dumnezeu şi creația". Dacă însuşi planul dumnezeiesc era desăvârşirea atotunității, reluarea acestuia după cădere nu ar fi fost posibilă fără venirea lui Dumnezeu în lume: „Dacă Fiul lui Dumnezeu n-ar fi luat trup şi nu l-ar fi îndumnezeit prin Înviere şi Înălțare, ar fi lipsit inelul de legătură între Dum-

[334] Vezi mai ales Ion Bria, „Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae şi hermineutica ecumenică", în *BOR* 118 (2000), nr. 4-6, p. 167-175; Daniel Ciobotea, „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al ortodoxiei ecumenice", în *Anuarul Facultății de Teologie, Universitatea Bucureşti*, 2004, p. 65-67.

[335] D. Stăniloae, „Iubiților mei frați sibieni", în Ioan I. Ică jr (ed.), *Persoană şi Comuniune*..., p. 638.

[336] Ion Bria, *Spațiul Nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică şi spirituală a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Trinitas, Iaşi, 1994, p. 18.

[337] Emil Bartoş, *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 198.

nezeu şi creaţiune, precum ar fi lipsit iubirea lui Dumnezeu care să se reverse în noi şi să ne atragă la unirea cu El în iubire”[338]. S-a afirmat că unitatea tuturor în Hristos implică şi deschiderea spre celălalt, o alteritate ce defineşte aspectul teandric, dialogic al Bisericii. Dumnezeu lucrează în toată creaţia, iar Hristos „este prezent în toată creaţia, dincolo de frontierele creştinismului văzut, deşi este perceput şi înţeles în grade diferite”[339].

Chiar plecându-se de la această unitate ontologică a tuturor în Iisus Hristos ni se prezintă, de către Părintele Stăniloae, naşterea mişcării ecumenice. Astfel, pe lângă modul nesatisfăcător prin care reuşesc creştinii să răspundă la probleme umanităţii moderne, mai este de amintit şi nemulţumirea conştiinţei creştinătăţii de a suporta „dureroasa fărâmiţare din sânul său propriu”. Drept urmare, mişcarea ecumenică „a luat fiinţă dintr-un sentiment de vinovăţie al formaţiunilor creştine pentru cele două neajunsuri amintite şi din voinţa de a le vindeca”. Din acest punct de vedere, ea apare ca un act divin providenţial, căci „nu se poate să nu se vadă în apariţia şi acţiunea ei lucrarea lui Dumnezeu”[340].

Cu referire la cele declarate în cadrul întrunirii ecumenice de la New Delhi, se va accentua că elementele constitutive ale viitoarei unităţi creştine vor trebui să fie: 1) „numai în Hristos”, 2) „în fiecare loc”, 3) „sunt botezaţi în Hristos”, 4) „conduşi (aduşi) de Duhul Sfânt într-o deplină comuniune”, 5) „aceeaşi credinţă apostolică”, 6) „frâng aceeaşi pâine”, 7) „uniţi în rugăciune”, 8) „slujitorul şi membrii uniţi de toţi”, 9) „în toate locurile şi timpurile”[341]. În fapt, printr-o atentă analiză a concepţiei lui Stăniloae, N. Moşoiu[342] face o paralelă între aceasta şi textul din *FA*

---

[338] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 208-209.

[339] Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, în *RES* 1 (2009), nr. 3, p. 372.

[340] D. Stăniloae, „Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual”, în *O* 15 (1963), nr. 3-4, p. 544.

[341] Vezi *Ibidem*, p. 573-585.

[342] Nicolae Moşoiu, *Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela

2, 42, unde se arată că după întemeierea Bisericii primii creştini „stăruiau în învățătura Apostolilor şi în părtăşie, în frângerea pâinii şi în rugăciuni". Apare în acest text scripturistic o succesiune a celor patru elemente de care ar trebui să țină seama orice activitate din cadrul dialogului ecumenic – şi, indirect, aceasta reprezintă ideea fundamentală ce se desprinde din opera Părintelui Dumitru Stăniloae.

Mai întâi de toate, trebuie avută în vedere învățătura Apostolilor – *infinitus progresus in idem*. Aceasta se referă la realitatea istorică dinamică a credinței creştine, revelată de şi în Mântuitorul Iisus Hristos, explicată, transmisă şi proclamată de Biserică sub asistența Duhului Sfânt, Cel Care o şi statornicise în chip normativ în Sfânta Scriptură şi în Sfânta Tradiție. (Cea din urmă constituie chiar permanentizarea „dialogului viu al Bisericii cu Hristos"[343].)

În special Biserica Ortodoxă este cunoscută ca o Biserică a Tradiției, fiind cea care a păstrat cu fidelitate conținutul kerygmei apostolice şi practica sacramentală apostolică în întregimea lor[344]. Specific Ortodoxiei ar fi evitarea tendinței spre confruntare şi îmbrățişarea în schimb a învățăturii în integralitatea ei. Consecința directă, ni se spune, este că la întâlnirea cu Ortodoxia mulți creştini occidentali consideră că „unitatea creştinismului nu se poate realiza în afara Ortodoxiei, că nu se poate realiza decât sub semnul Ortodoxiei, sub semnul revenirii la plenitudinea inițială"[345]. Nu poate fi vorba în această afirmație de exclusivism sau de idealizarea realității[346], întrucât pe aceeaşi pagină se afirmă critic şi anumite tendințe manifestate de ortodocşi; de exemplu: aceştia au ajuns să accentueze independența Bisericilor locale, „uitând" uneori de formele menținerii unității lor, în opo-

45, Piteşti – Braşov – Cluj-Napoca, 2000, p. 246 ş.u. În continuare vom urma această excelentă şi minuțioasă analiză.

[343] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, p. 53, 58.

[344] Idem, „Concepția ortodoxă despre Tradiție şi despre dezvoltarea doctrinei", în *O* 27 (1975), nr. 1, p. 5.

[345] Idem, „Sobornicitatea deschisă", în *O* 23 (1971), nr. 1, p. 171.

[346] Vezi N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 249.

ziție directă cu spiritul centralist romano-catolic; iar în opoziție cu protestantismul, ortodocşii au vădit un „spirit de anti-reformă" specific catolicismului, spirit în care s-a accentuat „Tradiția în dauna Sfintei Scripturi şi importanța actelor obiective ale Tainelor şi a ierarhiei în dauna trăirii personale şi în comuniunea legăturii cu Dumnezeu"[347]. În aceste afirmații obiective „transpare deschiderea spre dialog, refuzul de a emite judecăți apriorice, dorința de a valoriza tendințele de apropiere de învățătura autentică a Bisericii"[348].

Care să fie însă principiul teologic al acestei deschideri? El constă chiar într-o concepție hermeneutică deschisă, refractară absolutizării textului scripturistic în litera lui. Pe de o parte, cu referire la documentul „Scriptură şi Tradiție" al *Comisiei Faith and Order* a CEB, se subliniază că autorii lui, teologi protestanți şi anglicani, reduc diversitatea tradițiilor deosebite ale Bisericilor actuale la acea diversitate de tradiții existente chiar în Sfânta Scriptură. Dar există astfel pericolul subminării unității Revelației divine după acceptarea canonului, şi de aceea „căutarea unității între diferitele tradiții ale Bisericii va trebui să-şi însuşească unitatea Evangheliei, aşa cum o reflectă pluralitatea diferitelor mărturii biblice"[349]. Pe de altă parte, „varietatea de gândire în interiorul Bibliei reflectă diversitatea răspunsurilor umane la acțiunile lui Dumnezeu", de aceea „este important ca cercetătorul să nu se ataşeze la o singură cugetare biblică, chiar dacă i se pare centrală", căci aceasta „l-ar conduce la o neînțelegere a acestei varietăți şi a acestei bogății"[350]. Este o regulă ce trebuie reținută şi urmată, ni se atrage atenția, întrucât unele dintre deosebirile actuale dintre Biserici au apărut tocmai din cauza faptului că ele au adoptat unilateral afirmații din Sfânta Scriptură, nesocotind pe celelalte la fel de importante.

Al doilea principiu este *koinonia* – condiție primordială a Bisericii. *Koinonia* este fundamentală pentru înțelegerea Bisericii,

---

[347] D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă", p. 171.

[348] N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 249-250.

[349] D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă", p. 165.

[350] *Ibidem*, p. 165.

ea exprimând viața împreună (*FA* 2, 44, 47), a fi într-o inimă şi într-un cuget (4, 32), a avea toate în comun (2, 44); de asemenea, se mai referă şi la „trupul lui Hristos" (cf. *1 Co* cap. 12) sau „a fi în" şi „a rămâne în" Hristos (*In* 14, 20, 23; *1 In* 3, 19-24)[351]. Expresia atestă o realitate concretă, eclezială, îmbinare a dimensiunii verticale, izvorul harului dumnezeiesc, cu dimensiunea orizontală, adunarea văzută a poporului lui Dumnezeu. Şi tot koinonia implică plenitudinea Bisericii în toate aspectele, dimensiunile şi manifestările ei. Sensul de plenitudine nu este unul spațio-geografic, ci unul deopotrivă universal şi local. În acest punct Părintele Stăniloae se opune concepției „eclesiologiei euharistice" – afirmată de teologul rus din diaspora, N. Affanasiev – privind o opoziție față de „eclesiologia universalistă". În opinia acestuia din urmă, arogarea exclusivă de către Biserica Romano-Catolică şi respectiv cea Ortodoxă a calității de Biserică universală constituie principalul obstacol în calea realizării unității creştine. Dar, pentru Affanasiev, am avea de-a face aici cu o pretenție gratuită şi nefondată din punct de vedere teologic: „nu există o Biserică Universală, o Biserică întinsă pretutindeni, din care să facă parte toate Bisericile locale. Apartenența la o Biserică Universală nu e necesară unei Biserici locale pentru a fi Biserică deplină. Orice comuniune în care se săvârşeşte Euharistia şi are ca centru un episcop este Biserică deplină, indiferent dacă se află în comuniune cu alte comunități care săvârşesc şi ele Euharistia şi au ca centru un episcop". O astfel de poziție unilaterală era firesc să provoace reacția negativă a teologului român, pentru care, pe de o parte, Biserica nu este defel o monadă închisă în sine, izolată, iar pe de altă parte, unitatea Bisericii presupune în mod necesar şi unitate în credință, relații frățeşti, unitate liturgico-sacramentală etc.[352]. Deşi extrem de importantă, comuniunea euharistică nu exclude celelalte forme de comuniune sacramental-spirituală, iar în comentariul său la Sfânta Liturghie, Păr. Stăniloae subliniază

[351] N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 264.

[352] Detalii în D. Stăniloae, „Biserica universală şi sobornicească", în *O* 18 (1966), nr. 2, p. 167-198.

că aceasta nu începe cu Euharistia, ci culminează cu ea, dar abia după ce preotul rosteşte cuvintele „Să ne iubim unii pe alţii...” şi se rosteşte Crezul – aşadar, se realizează comuniunea de iubire şi de credinţă[353].

Şi tot în raport cu reprezentanţii „eclesiologiei euharistice” poate fi mai bine înţeleasă şi „frângerea pâinii” – Euharistia ca Taina unităţii eclesiale. Este punctul culminant şi semnul maxim al unităţii eclesiale, însă el nu exclude, ci presupune în mod absolut necesar celelalte mijloace de unitate. Aceasta este premiza ce stă la baza consideraţiilor Părintelui referitoare la intenţia Patriarhului Ecumenic Atenagora de a se împărtăşi dintr-un potir cu papa Paul al VI-lea. Pregătindu-şi vizita la Roma (octombrie 1967, replică a vizitei papei la Constantinopol în luna iulie a aceluiaşi an), Atenagora a vizitat pe Întâistătătorii Bisericilor autocefale de la Belgrad, Bucureşti şi Sofia. Declaraţiile anterioare venite de la Moscova şi Leningrad, precum şi întâlnirile avute cu ceilalţi Întâistătători, l-au convins însă să renunţe: deoarece Roma nu a renunţat la vechile sale pretenţii, nu poate avea loc un dialog „pe picior de egalitate” şi, cu atât mai mult, nu se poate realiza intercomuniunea. Din acest motiv, chiar dacă la Roma se pregătise deja o „misă de comuniune”, în ultimul moment s-a renunţat din ea la partea referitoare la consacrarea darurilor şi împărtăşire. În schimb, patriarhul Atenagora şi-a exprimat dorinţa de a se ajunge la comuniune euharistică, dar numai după ce vor fi fost îndeplinite următoarele patru punte: 1) continuarea dialogului iubirii, 2) şi după acesta un dialog teologic, 3) drumul acesta trebuie parcurs, chiar dacă nu se ştie cât va fi drumul până la unitate, şi 4) comuniunea se realiza abia după ce se va atinge unitatea de credinţă[354].

Că Părintele Stăniloae personal pare să fi avut un rol important în fermitatea arătată la Bucureşti în a-l determina pe patriar-

[353] Idem, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 398.

[354] Idem, „Coordonatele ecumenismului din puncte de vedere ortodox”, p. 489-500.

hul Atenagora să renunțe la dorita intercomuniune de la Roma[355] o atestă utilizarea aceluiaşi ton categoric de respingere a acestui act şi într-un studiu de mai târziu în care se spune: „Vaticanul a inventat o altă tactică: el nu mai doreşte un dialog teologic cu ortodocşii, ci propune realizarea unei comuniuni euharistice şi prin aceasta o comuniune în toate Tainele cu ortodocşii, cele două Biserici rămânând mai departe Biserici diferite şi distincte din punct de vedere dogmatic”[356].

Dar Părintele Stăniloae a respins intercomuniunea euharistică în orice condiții nu doar cu romano-catolicii. Mai exact, el a reiterat aceleaşi argumente cu caracter general valabil ca un principiu conducător pentru Biserica Ortodoxă, pentru ca în final să precizeze următoarele: intercomuniunea este „un produs al unui spirit de tranziție”, cuprinzând în sine „o gravă contradicție logică şi reală”; „nu o *coincidentia oppositorium*, prin care e constituită orice unitate de bogată complexitate, ci o *non-coincidentia oppositorium* în care contrariile se anulează pur şi simplu, în care negația face imposibilă afirmația sau îi reduce considerabil deplinătatea”[357]. Indirect este vizat aici uniatismul, propus ca „model de unitate” de Biserica Romei ortodocşilor; că acest model nu este, în opinia Părintelui Stăniloae, absolut deloc viabil, întrucât promovează pur şi simplu o falsă unire prin acceptarea formală a primatului papal, vom vedea într-un subcapitol viitor.

Mult mai prețuite sunt, în gândirea Părintelui Stăniloae, rugăciunile pentru unitatea creştinilor – semn al perspectivei sale mărturisitoare şi profetice[358]. Elocvent în acest sens este mai ales studiul său „Rugăciunile pentru alții şi sobornicitatea Bisericii”[359]. Aici se arată că aproapele nostru este orice om, şi cu atât mai mult cei ce se numesc creştini. Dezbinarea dintre creştini

[355] N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 274.

[356] D. Stăniloae, „Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocşii”, în *O* 24 (1972), nr. 3, p. 493.

[357] Idem, „În problema intercomuniunii”, în *O* 23 (1971), nr. 4, p. 561.

[358] Vezi N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 275 ş.u.

[359] D. Stăniloae, „Rugăciunile pentru alții şi sobornicitatea Bisericii”, în *ST* (1970), nr. 1-2, p. 29-38.

are drept cauză nu „unitatea lor în diversitate", ci ura manifestată din păcate atât de des. În chip contrar, legătura dialogică între persoane trebuie să se manifeste prin rugăciune şi fapte bune, ceea ce demonstrează responsabilitatea faţă de ceilalţi[360]. Responsabilitatea aceasta nu are doar o dimensiune umană, ci constituie răspunsul pe care trebuie să-l oferim revendicării lui Dumnezeu. De ea vom răspunde la Judecată: „Cine dintre voi refuză să răspundă lui Dumnezeu cât timp trăieşte pe pământ va răspunde în faţa judecăţii lui Dumnezeu din viaţa viitoare... pentru semenii săi, pentru care, nevoind să răspundă în viaţa aceasta, a voit să scape şi de responsabilitatea faţă de Dumnezeu"[361]. Şi iarăşi, caracterul profund ontologic şi existenţial al răspunderii transpare din următoarele afirmaţii: ea constituie mijlocul prin care „o persoană experiază legătura în care se află cu cealaltă, legătură care nu depinde nici de voinţa sa, nici de voinţa celeilalte, ci de structura dialogică imprimată în fiecare persoană". În acest sens, sobornicitatea este „opusul singurătăţii"[362], iar valoarea deosebită pe care o are acest termen – împreună cu noţiunea de „Biserici nedepline" –, în viziunea ecumenică a Părintelui Dumitru Stăniloae, reprezintă tema subcapitolului ce urmează.

„Bisericile nedepline" şi „sobornicitatea deschisă"

Mai mulţi exegeţi ai operei Părintelui Stăniloae au subliniat că cea mai substanţială contribuţie a sa la teologia ecumenismului ortodox este aplicarea principiului „unitate în diversitate"[363]. O primă consecinţă a acestui fapt constă în aceea că, deşi Biserica Ortodoxă este socotită Biserica adevărată, deplină, a lui Hristos, totuşi celelalte confesiuni creştine nu sunt lipsite de valoare. Această relaţie paradoxală între Biserica Ortodoxă şi „Bisericile nedepline" este astfel exprimată: cele din urmă „s-au format în-

[360] *Ibidem*, p. 30.

[361] Idem, „Responsabilitatea creştină", în *O* 22 (1970), nr. 2, p. 186.

[362] Idem, „Rugăciunile pentru alţii şi sobornicitatea Bisericii", p. 29.

[363] N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 262-264; C. Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică", p. 375.

tr-o anumită legătură cu Biserica deplină şi există într-o anumită legătură cu ea, dar nu se împărtăşesc de lumina şi de puterea deplină a soarelui Hristos. Într-un fel deci, Biserica cuprinde toate confesiunile despărţite de ea, întrucât ele nu s-au putut despărţi deplin de Tradiţia prezentă în ea. Altfel, *Biserica în sensul deplin al cuvântului este numai cea ortodoxă* (s.n.)". Faptul că se poate vorbi de eclezialitate şi în afara Bisericii propriu-zise, cea Ortodoxă, se datorează tot caracterului hristologic şi pnevmatic pe care îl posedă întreaga creaţie. Astfel, pe de o parte „creaţia întreagă se află obiectiv încadrată în razele aceluiaşi Logos preincarnaţional, deci în faza Bisericii dinainte de Hristos, chemată să devină Biserica lui Hristos. Obiectiv şi subiectiv, întreaga omenire de diferite credinţe cunoaşte într-o oarecare măsură pe Logosul preincarnaţional". Este motivul care face să subziste „o anumită biserică", chiar şi în afara creştinismului, căci „există încă legături ontologice ale forţelor umane între ele şi cu Logosul dumnezeiesc"[364].

Pe de altă parte, „Duhul Sfânt nu e absent din nicio făptură şi mai ales din cele ce s-au învrednicit de raţiune. El o susţine în existenţă pe fiecare", şi de aceea „se întâmplă să aflăm şi dintre barbari şi nomazi mulţi care duc o viaţă de fapte bune şi resping legile sălbatice care stăpâneau odată în ei. Astfel se poate spune în chip general că în toţi este Duhul Sfânt"[365].

Dacă Biserica depăşeşte graniţele sale canonice, fiind prezentă în diferite grade în întreaga creaţie, se subînţelege că cea mai mare apropiere de Biserica deplină, cea Ortodoxă, o au celelalte confesiuni creştine. „Cu atât mai mult – atestă Păr. Stăniloae – există această biserică în celelalte confesiuni creştine, dată fiind legătura lor prin credinţă cu Hristos, Logosul întrupat, şi dat fiind că au în parte o credinţă comună în Hristos cu *Biserica Ortodoxă, Biserica deplină* (s.n.)"[366].

---

[364] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 267-268.

[365] Părintele Stăniloae comentează astfel pe Sf. Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie", în *FR*, vol. II, p. 48; Cf. N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 262.

[366] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 268; Idem, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei", în *MO* (1970), nr. 7-8, p.

Promovarea Ortodoxiei ca Biserica Una Sancta, Trupul mistic al lui Hristos, cea definită în Simbolul niceo-constantinopolitan ca una, sfântă, sobornicească şi apostolică, este, aşadar, o convingere de neclintit a Părintelui Stăniloae[367]. Cu toate acestea, viziunea sa soteriologică nu este una exclusivistă, teologul român lăsând deschisă posibilitatea mântuirii şi în afara Bisericii Ortodoxe pe seama următorului motiv: „În diferite confesiuni creştine, sunt mulţi credincioşi a căror viaţă creştină nu s-a redus la formulele doctrinare oficiale ale confesiunilor lor. Tradiţia veche creştină a fost mai tare decât inovaţiile de doctrină aduse de întemeietorii lor şi susţinute în mod oficial până azi de acele formaţiuni şi de teologii lor”[368]. Acesta este motivul pentru care, deşi credincioşii simpli ai diferitelor confesiuni creştine „s-au pomenit în cadrul acelor denominaţiuni cu credinţe despre un Hristos care nu e prezent cu toată eficienţa Lui mântuitoare în sânul lor, participarea lor nedeplină la Hristos, şi aceasta în mare măsură fără vina lor, poate avea ca urmare o participare nedeplină la El şi în viaţa viitoare, conform cuvântului Mântuitorului: «În casa Tatălui Meu multe locaşuri sunt»”[369].

Conceptul cheie ce sintetizează deschiderea ortodocşilor spre membrii altor culte creştine e reprezentat, în concepţia Părintelui

730-742. În acest fel Părintele Stăniloae se opune opiniei împărtăşite de mitrop. Platon, după care toate confesiunile creştine ar fi despărţăminte egale ale aceleiaşi unice Biserici. Vezi Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 375.

[367] Vezi *Ibidem*, p. 268: „gradul celei mai intime prezenţe lucrătoare a lui Hristos în sânul ei îl mărturiseşte şi îl experiază Biserica Ortodoxă, care a păstrat tradiţia de viaţă a Bisericii primare”.

[368] *Ibidem,* p. 269. Ca exemplu de învăţături greşite promovate de ierarhia unei Biserici, fără însă a fi astfel percepută şi de simplii credincioşi, este dată doctrina romano-catolică despre Jertfa substitutivă a Mântuitorului sau, tot aici, doctrina despre graţia creată.

[369] *Ibidem*, p. 269-270. C. Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 376, notează: „Observăm astfel o viziune deschisă nu numai spre situaţia confesiunilor în ansamblul lor, ci mai ales spre viaţa persoanelor umane chemate la iubirea deplină a lui Hristos pentru ele”.

Stăniloae, de „sobornicitatea deschisă”[370]. În Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, Biserica este caracterizată ca fiind „catholică” sau sobornicească; din această perspectivă, ea este „un întreg organic, un organism sau un corp spiritual, o *plenitudine* (s.n.) care are totul, iar acest tot, această plenitudine e prezentă şi eficientă în fiecare din mădularele ei, din actele ei, din părţile ei”. Altfel spus, Biserica este sobornicească nu doar într-un sens universal, ci şi local; nu doar în „întregul” ei, ci şi în fiecare „parte” – desigur, doar rămânând în relaţie cu celelalte „părţi” –, fără ca acest fapt să determine o uniformizare monotonă: „Biserica are pe Hristos întreg cu toate darurile Lui mântuitoare şi îndumnezeitoare şi fiecare Biserică locală şi chiar fiecare credincios Îl are întreg, dar numai întrucât rămâne în întregul corpului. Aşa cum în orice celulă a unui corp e corpul întreg cu lucrarea lui, cu specificul lui, aşa este în orice mădular sau parte a ei Biserica întreagă şi prin aceasta Hristos întreg, dar numai întrucât respectivul mădular sau respectiva parte a ei rămâne în Biserică. Mădularele nu sunt uniformizate de aceasta, ci sunt complementare, datorită faptului că viaţa corpului întreg sau Hristos Însuşi prin Duhul Sfânt e prezent în mod activ în toate”[371].

Această plenitudine a Bisericii ca Trup al lui Hristos, realizată prin prezenţa harului Duhului Sfânt în ea, reclamă cu necesitate „unitatea în diversitate”, adică depăşirea oricărei forme de accentuare unilaterală a unui aspect sau altul din Tradiţia eclezială. În formularea Păr. D. Stăniloae, „o tradiţie nu poate dura permanent când în ea e nedeplinătate, o insuficienţă, pentru că generaţiile următoare îşi dau seama de această nedeplinătate şi caută să o depăşească sau cel puţin să o întregească printr-o concepţie mai cuprinzătoare, printr-un mod de viaţă lipsit de nedeplinătatea de care suferea cel de până atunci”[372]. Este punctul în care concepţia despre „Bisericile nedepline” se întâlneşte cu cea despre

[370] D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, în *O* 23 (1971), nr. 2, p. 165-180.

[371] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 284.

[372] Idem, „Unitate şi diversitate în Tradiţia Ortodoxă”, în *O* 22 (1970), nr. 3, p. 333.

„sobornicitatea deschisă": plenitudinea eclezială a Bisericii depline a lui Hristos, Biserica Ortodoxă, este deschisă tuturor, dar în această sobornicitate intră doar cei care renunță la accentuarea excesivă a unei părți din credința Apostolilor şi doresc să trăiască „potrivit întregului", în Biserica una, sfântă, sobornicească şi apostolică[373].

Părintele Stăniloae preia în dezvoltarea concepției sale despre „sobornicitatea deschisă" echivalarea făcută în general în teologia ortodoxă între termenul grecesc *καθολικη* şi cuvântul de origine slavă *sobornaia* (derivat din verbul *sobirati*, „a aduna la un loc", „a reuni"). Intenția acestei echivalări era de a exprima într-un mod mai pregnant tocmai plenitudinea eclezială de care am vorbit anterior. Numind Biserica „sobornicească", precizează Păr. Dumitru Stăniloae, se exprimă într-un mod mai plenar decât prin utilizarea termenului „catolic" „modul sinodal de păstrare a învățăturii Bisericii la nivel episcopal, dar şi modul general comunitar al practicării învățăturii. Toată Biserica este un Sinod permanent, o comuniune (*koinonia*), o convergență şi o conlucrare permanentă a tuturor membrilor ei, căci numai în această stare se păstrează şi se valorifică bunurile ei spirituale"[374]. Comuniunea implică, aşadar, complementaritate, ceea ce diferențiază accepțiunea ortodoxă a termenului „catolicitate" de cea romano-catolică – universalitate – şi de cea anglicană – integritatea credinței: în sobornicitate se cuprinde „sensul participării active a tuturor credincioşilor la bunurile spirituale ale lui Hristos în duhul deplinei comuniuni, aceasta constituind însăşi Biserica în calitate de organism sau trup al lui Hristos". Astfel, sensul ortodox nu le exclude, ci le include pe celelalte două sensuri, căci „această comuniune ar îmbogăți cu atât mai mult pe fiecare, cu cât ar cuprinde mai mulți membri, dacă e posibil pe toți creştinii şi pe toți oamenii"[375].

---

[373] Vezi N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 283.

[374] D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 283.

[375] Idem, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox", p. 516.

În *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Părintele Stăniloae leagă sobornicitatea de unitatea Bisericii – primul termen arată de ce natură este această unitate eclezială –, scriind că unitatea se realizează şi se menţine „prin convergenţa, comuniunea, complementaritatea unanimă a membrilor ei, nu printr-o simplă alăturare sau printr-o contopire a tuturor într-un tot uniform". Nu universalitate centralistă, ca în romano-catolicism, ci complementaritate a membrilor în plenitudinea unui singur corp, Biserica (de aici redarea directă a „catolicităţii" prin termenul de „întregime", *holon*)[376].

Într-un alt studiu, sobornicitatea este echivalată cu sinodalitatea şi este legată de apostolicitate (şi continuarea acestei slujiri în lucrarea episcopală). Pe de o parte, mărturiseşte Păr. Stăniloae, s-a ales acest termen pentru a se reda „caracterul general al Bisericii de îmbinare a unităţii cu diversitatea armonioasă"; pe de altă parte, se uneşte strâns sinodalitatea episcopală cu sinodicitatea Bisericii ca întreg – în care se include în mod necesar şi sinodalitatea –, ultimul termen devenind sinonim cu sobornicitatea[377]. Bazele acestei sinodicităţi ar consta în[378]:

- Umanitatea ca întreg identic după fiinţă, dar divers în persoanele ce îl constituie. Omul este o fiinţă dialogică, şi de aceea el se găseşte în comuniune cu ceilalţi semeni, oferind şi primind ajutorul lor.

- În sens teologic larg, sinodicitatea provine de la faptul că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu şi chemat spre asemănarea cu El[379].

- În plan mai larg, sinodicitatea se manifestă în cadrul familiei şi al neamului. Păr. Stăniloae atestă că neamurile nu sunt rezultatul păcatului strămoşesc, dar păcatul este cel care a făcut ca, în decursul istoriei, diversitatea personală şi etnică să devină motiv

[376] Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, p. 283-284.

[377] Idem, „Natura sinodicităţii", în *ST* 29 (1977), nr. 9-10, p. 611.

[378] N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 279-280.

[379] Detalii la Doru Costache, „Communio, Părintele Dumitru Stăniloae şi raţiunea ecclesial-colocvială a existenţei", în *ST* 53 (2001), nr. 3-4, p. 64-81.

de abuz, prilej de accentuare unilaterală în dauna altuia. Dimpotrivă, „sinodicitatea este echilibrul sănătos între unitate şi diversitate... fără slăbirea unităţii şi fără ameninţarea diversităţii".

- În concluzie, sinodicitatea este realizată în Hristos şi în Biserică – adunare a tuturor în Hristos[380], sub acţiunea Duhului Sfânt, „Duhul comuniunii". Doar în acest mod persoanele nu sunt subordonate una alteia, iar instituţia nu se constituie în afara sau mai presus de persoane, înăbuşindu-le pe acestea[381].

De reţinut este că, fie prin termenul sobornicitate, fie prin termenul sinodicitate – utilizat, posibil, ca reacţie împotriva panslavismului[382] –, Părintele Dumitru Stăniloae a dorit să scoată în evidenţă dimensiunea concretă, practică, şi nu teoretică a termenului: „Sobornicitatea trebuie să fie de fapt *o trăire a credinţei într-o comuniune vie* (s.n.); ea e universalitate creştină în formă de comuniune (*koinonia*)"[383]. Termenul de universalitate folosit aici nu este defel întâmplător. El implică deopotrivă învăţătura şi trăirea ei – sobornicitatea este „unitatea atotcuprinzătoare a învăţăturii creştine trăite de comunitatea universală şi liberă a creştinilor" – nu doar în sens restrâns, ci şi ca misiune pentru toţi creştinii: „soborul *a toată lumea*, în care *toţi creştinii* (s.n.) îşi aduc înţelegerea întregii realităţi divine revelate şi a întregii umanităţi văzute în lumina revelaţiei integrale, pentru a o împărtăşi tuturor şi pentru ca fiecare să se împărtăşească de înţelegerea tuturor. Soborul sufletelor trebuie să realizeze sau să valorifice soborul sau sobornicitatea ideilor, o armonie a tuturor înţelegerilor şi a înţelegerii de către toţi a tuturor aspectelor realităţii divine şi umane revelate. Evanghelia, în totalitatea cuprinsului ei, reflectă înţelegerea întregii realităţi umane şi Biserica, menţinând-o, are în principiu această înţelegere universală în formă de comuniune (*koinonia*) sau de sobor"[384].

---

[380] Vezi D. Stăniloae, „Natura sinodicităţii", p. 605-607.

[381] Idem, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii", în *O* 19 (1967), nr. 1, p. 39.

[382] Cf. N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 279, nota 130.

[383] D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă", p. 172.

[384] *Ibidem*, p. 172.

Cea care a realizat în mod plenar acest principiu este, după Păr. D. Stăniloae, Biserica Ortodoxă, care, în principiu, a păstrat totalitatea învățăturii creştine, apostolice[385]. Totuşi, contrar a ce s-ar putea crede la prima vedere, „este de remarcat viziunea cuprinzătoare a Părintelui Stăniloae, lipsa de rigiditate şi elasticitatea gândirii sale care converge în acceptarea altor creştini decât ortodocşii la desluşirea aspectelor realității divine şi umane revelate”[386]. Într-adevăr, teologul român subliniază că la actualizarea învățăturii de credință creştină, la înțelegerea ei tot mai concretă, mai adâncă şi mai vie, corespunzător nivelului de înțelegere al fiecărei generații, „sunt chemate să-şi aducă o contribuție *şi tradițiile altor formațiuni creştine* (s.n.), chiar dacă ele au reținut aspecte mai puține sau au accentuat prea exclusiv pe unele din totalitatea realității spirituale divino-umane a creştinismului”[387]. „Subiectul” cunoaşterii teologice este un Cine, nu un ce, şi de aceea ființa divină rămâne mereu incognoscibilă rațiunii umane, care nu poate să o cuprindă totalmente chiar şi atunci când Dumnezeu i Se revelează. Cu referire la formulările de credință, ni se atrage atenția să nu ne atașăm de niciuna ca de „ultima realitate”, după cum afirmau Bonhoefer sau Congar, căci „toate sunt numai penultimele”. Dimpotrivă, „trebuie să admitem şi moduri noi de a exprima pe Dumnezeu, mai bine zis legătura noastră cu El. Aceasta înseamnă recunoaşterea tuturor modurilor creştine de exprimare de până acum a lui Dumnezeu ca având o valoare, dar şi o anumită conştiință a nedeplinătății, a relativității lor. Amândouă aceste atitudini ale conştiinței creştine ne pot ajuta să înaintăm pe drumul unității dintre creştini”[388]. (În sensul că

[385] Vezi Idem, „Unitate şi diversitate în Tradiția ortodoxă”, p. 337: „Biserica Ortodoxă, păstrând şi practicând până azi Tradiția apostolică, a păstrat şi a practicat până azi Revelația integrală în Hristos prin Duhul Sfânt. Prin Tradiție, credincioşii Bisericii Ortodoxe se bucură de toată lucrarea mântuitoare a lui Hristos în cadrul ei sau de comuniunea cu Hristos în integritatea Lui”.

[386] C. Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 373.

[387] D. Stăniloae, „Sobornicitatea deschisă”, p. 172.

[388] *Ibidem*, p. 173. Aceste afirmații fac de neînțeles critica adusă de unul dintre patrologii greci contemporani, Stilianos Papadopoulos, la adre-

nu se promovează o viziune exclusivist-reducţionistă în raport cu alte tradiţii, nici nu se încearcă relativizarea învăţăturii de credinţă plenare, ce se regăseşte în Biserica Ortodoxă.)

Acesta este modul de înţelegere a teologiei ca integrată în noţiunea de „sobornicitate deschisă". Noţiunea are la bază apofatismul inerent oricărei formulări teologice, şi de asemenea un dinamism continuu al Duhului Sfânt – Duhul inspiraţiei divine atât în alcătuirea „scrierilor" sfinte (mai exact în acte, cuvinte şi imagini[389]), cât şi în înţelegerea lor – ce implică un anumit pluralism. Se cere neîncetat „o deschidere mereu mai înţelegătoare şi mai cuprinzătoare spre Dumnezeu Cel mai presus de ele, o înaintare continuă în bogăţia Lui spirituală infinită". „Sobornicitatea aceasta deschisă, transparentă şi continuu depăşită implică însă şi un anumit pluralism teologic sau de înţelegere a lui Dumnezeu..., a tuturor înţelegerilor altora, ca cuprinse în misterul apofatic al lui Dumnezeu". A fi sobornicesc înseamnă, aşadar, a fi mereu deschis spre alte exprimări şi concepte teologice, doar aşa putându-se realiza „unitatea în diversitate": „Duhul sobornicesc al cuiva implică un anumit pluralism, întrucât, înţelegând misterul apofatic al lui Dumnezeu în care sunt cuprinse toate, are o deschidere şi pentru cel ce nu are aceeaşi largă înţelegere ca el a tuturor aspectelor realităţii, ştiind că şi înţelegerea mai îngustă a lui sesizează tot ceva din Dumnezeu... Aşa se produce o înţelegere simfonică a tuturor, în care înţelegerile lor se interpenetrează, comunică între ele, fără să se uniformizeze... În această sobornicitate deschisă, transparentă şi într-o continuă mişcare de depăşire în sens vertical şi orizontal, primesc o valoare nu numai chipurile şi formele din Biserică sau din lumea creştină, ci toate ale lumii"[390].

---

sa „sobornicităţii deschise": el remarca cu ocazia Simpozionului „Dumitru Stăniloae", ţinut la Bucureşti pe 3-4 octombrie 2000, că noţiunea ar fi „prea generală". Totuşi, din afirmaţiile teologului român nu se desprinde în niciun caz dorinţa de relativizare a adevărului de credinţă. Vezi Constantin Pătuleanu, „Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru Stăniloae", în *Analele Universităţii din Craiova* 7 (2002), nr. 10, p. 165.

[389] Vezi Idem, „Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini", în *O* 20 (1968), nr. 3, p. 347-377.

[390] Idem, „Sobornicitatea deschisă", p. 178-179.

În opinia noastră, este pe deplin afirmată aici vocația universală a Ortodoxiei, la care aceasta nu poate renunța decât printr-o renunțare la ceva ce ține de ființa sa. Într-un capitol viitor ne vom referi la misiunea ortodoxă și aspectele ei, după cum apar expuse într-un studiu al Părintelui Stăniloae, dintre care relevanța ecumenică trebuie să fie prezentă în mod absolut necesar. Ne rezumăm aici la a sintetiza modul în care marele teolog român a înțeles sobornicitatea eclezială ca fiind „deschisă" (ecumenică): ea este „cunoașterea, înțelegerea, trăirea-experierea, mărturisirea, valorificarea și actualizarea credinței Apostolilor în integralitatea sa, la care sunt chemați toți creștinii – uniți după ființă, dar diverși după persoane, familie, neam și tradiții, fiind prinși în țesătura dialogică între ei înșiși și între ei și Dumnezeu, într-o comuniune (*koinonia*) ce poate deveni tot mai accentuată pe măsură ce ei tind ca toată viața lor să se desfășoare «potrivit întregului», conform plenitudinii"[391]; așadar, nu în sens cantitativ, spațio-temporal, ci calitativ, ca viață în Duhul lui Hristos.

Dialogul cu Bisericile Vechi Orientale

Apropierea doctrinară de alte tradiții creștine, deschiderea spre învățături teologice complementare celor cuprinse în Tradiția ortodoxă, nu a rămas la Părintele Dumitru Stăniloae doar la un nivel teoretic, ci a fost pusă în aplicare, așa cum se va vedea din implicarea sa activă în dialogul cu Bisericile necalcedoniene. Astfel, s-a vorbit despre „satisfacția"[392] cu care teologul român a scris despre posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale[393].

Punctul de plecare al Părintelui Stăniloae în tratarea dialogului dintre Biserica Ortodoxă și Bisericile necalcedoniene îl constituie convingerea că despărțirea dintre acestea, survenită în sec. V d.Hr. a avut drept cauză o neînțelegere terminologică refe-

[391] Vezi N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 281-282.

[392] N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 255.

[393] D. Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale", în *O* 17(1965), nr. 1, p. 5-27.

ritoare la hristologie, respectiv tensiuni de ordin naţional, politic, social între Imperiul Bizantin şi populaţiile de la răsăritul lui. Consecinţa directă a acestui aspect constă în aceea că, deşi a avut urmări nefericite, acest eveniment dureros nu a afectat în profunzimea creştinismului răsăritean în ansamblul lui: „despărţirea nu s-a adâncit mai departe, ci a rămas până azi o despărţire de suprafaţă, o neînţelegere pe chestiuni de termeni, nu o despărţire de credinţă”[394].

Această convingere s-a manifestat în nenumărate rânduri, atât de o parte, cât şi de cealaltă, iar autorul enumeră ca exemplu câteva din evenimentele istorice: legăturile manifestate în 862 între catolicosul armean Zahane I şi patriarhul ecumenic Fotie sau mărturisirea catolicosului Nerses I (1166-1172) şi actul semnat în 1177 de patriarhul de Constantinopol împreună cu alţi ierarhi ortodocşi, act în care e recunoscută ortodoxia armenilor. În special Biserica Ortodoxă Română a avut relaţii apropiate cu armenii (vezi respingerea acuzaţiilor de monofizitism aduse armenilor ca „invenţii izvorâte din ură” de către Sinodul Bisericii Autocefale a României, la 15 mai 1894, sau declaraţiile unor teologi ca: Dimitrie Dan, I. Rămureanu, N. Chiţescu sau L. Stan).

Părintele Dumitru Stăniloae se mai referă şi la un eveniment recent timpului în care el şi-a redactat studiul, „Consfătuirea neoficială” ţinută la Aarhus (Danemarca) în august 1964, cu participarea a 16 teologi (8 ortodocşi şi 8 necalcedonieni). Din partea ortodoxă, J. Meyendorff, I. Karmiris sau I. Romanides au subliniat acelaşi lucru, că deosebirile dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale au un caracter terminologic şi nu unul real dogmatic-hristologic. Opinia a fost îmbrăţişată şi de teologi necalcedonieni, cum ar fi episcopii armeni Sarkissian şi Tiran Nersaian sau episcopul Bisericii din Malabar, Mar Dyonisos. Pe de altă parte însă, au existat şi voci care nu au recunoscut ortodoxia formulei calcedoniene, ba chiar au criticat-o (vezi V.C. Samuel, din partea Bisericii din Malabar, şi teologul copt K.L. Khella). Poziţiile acestora amintesc de critici aduse ortodocşilor,

[394] *Ibidem*, p. 5.

ca fiind cei care au modificat tradiția veche a Bisericii şi ar fi promovat erezia nestoriană, aşa cum declara episcopul armean Terenin Paladian. Pe scurt, poziția hristologică a teologilor necalcedonieni îi împarte în trei grupe: 1. Unii admit identitatea învățăturii necalcedoniene cu cea calcedoniană şi, consecvenți cu aceasta, admit o îmbinare a formulelor lor cu cea de la Calcedon; 2. Alții admit identitatea învățăturii lor cu învățătura ortodoxă, dar şovăie în a admite îmbinarea formulelor lor cu cea de la Calcedon; 3. A treia grupă nu admite nici măcar identitatea învățăturii necalcedoniene cu cea ortodoxă, deşi din felul cum îşi expune învățătura nu constatăm nicio deosebire între ea şi cea ortodoxă[395]. Pe de altă parte, pentru partea ortodoxă, Părintele Stăniloae crede că se impune o dublă sarcină: 1. Să convingă în întâlniri teologice şi prin studii pe toți teologii Vechilor Biserici Orientale despre identitatea învățăturii ortodoxe cu cea necalcedoniană; 2. Să-i convingă de necesitatea unei formule comune în care să fie îmbinate formulele lor cu formula calcedoniană, arătându-le, din însuşi faptul că deosebirea terminologică i-a ținut atâtea secole şi continuă să-i țină pe unii şi acum în greşita părere că între Bisericile Vechi Orientale şi Biserica Ortodoxă există o divergență hristologică reală, efectul păgubitor al unei separații terminologice[396].

Chiar dacă Părintele Stăniloae era, aşadar, convins de necesitatea demonstrării egalității formulelor calcedoniene şi necalcedoniene şi a necesității căutării unui model de îmbinare a lor, totuşi, în acelaşi timp, el era la fel de conştient de problema completării din punct de vedere formal a unei hotărâri dogmatice a unui sinod ecumenic, în speță de posibilitatea concretă a asimilării conținutului formulelor necalcedoniene cu cea a Sinodului al IV-lea Ecumenic (drept urmare, „cu termeni noi, chiar contradictorii termenilor acelei definiții")[397]. Problema s-a pus chiar şi la adunarea amintită, de la Aarhus, iar în favoarea ei s-a pronunțat

[395] Vezi *Ibidem*, p. 11.
[396] *Ibidem*, p. 11.
[397] *Ibidem*, p. 11.

J. Meyendorff, care a afirmat: „Terminologia teologică nu poate exprima Adevărul decât parţial şi totdeauna oarecum inexact. Ea nu e altceva decât un mijloc de comunicare, un instrument întrebuinţat de Biserică pentru a transmite învăţătura ei… Definiţiile sinodale sunt esenţial declaraţii ad-hoc care pot fi înţelese numai pe fundalul ereziei condamnate. Ele reflectă fără îndoială şi dau mărturie unui adevăr neschimbabil, dar acest adevăr este unul, cel viu, care există în continuitatea organică a Bisericii celei una a lui Hristos. Un sinod este ecumenic şi decizia lui este infailibilă când el a definit ceva din acest Adevăr permanent şi organic. Dar niciun cuvânt omenesc şi de aceea nicio definiţie sinodală nu poate pretinde să-l fi exprimat exhaustiv. Definiţiile sinodale nu pot fi revocate fără ca Biserica să înceteze să fie Biserica lui Hristos, dar pot fi completate şi reinterpretate aşa cum Sinodul al V-lea a completat şi interpretat Calcedonul”[398]. Această poziţie, susţinută şi de alţi teologi ortodocşi (V. Borovoi, Ep. Emilian Timiadis) şi regăsită sintetizată în *Declaraţia de la Aarhus*, i se pare corectă şi Părintelui Stăniloae, ceea ce nu se poate spune despre ideea lui I. Karmiris, conform căreia Biserica, „nefiind obligată să rămână rigidă şi să lupte pentru cuvinte şi propoziţii”, are dreptul să le schimbe pe acestea sau să le înlocuiască. Este o opinie respinsă categoric de către teologul român, care în schimb se străduieşte în continuare să exemplifice şi să argumenteze că formulele dogmatice, chiar şi cele ce ţin de Sinoadele Ecumenice, pot fi lărgite.

Exemplul cel mai elocvent este cel al Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Atunci când subordinaţionismul arian nu mai era de actualitate, apărând însă pericolul celălalt, al direcţiei sabeliene, s-a trecut la introducerea în textul de la primul Sinod Ecumenic (Niceea, 325) a expresiilor „înainte de toţi vecii” şi „a cărui împărăţie nu va avea sfârşit”, precum şi la eliminarea expresiei niceene „din fiinţa Tatălui” (care părea că deduce pe Fiul din Fiinţa divină, deci ar fi putut confunda persoanele în fiinţa unică). Este dovada faptului că „Biserica a căutat

[398] *Ibidem*, p. 11-12.

mereu punctul de echilibru între cele două tendințe extreme: cea subordinaționistă şi cea antitrinitară. Când acest echilibru a fost periclitat într-o latură, Biserica a căutat să-l restabilească prin expresii contrare acelei laturi. Dar când direcția contrară folosea aceste expresii în favoarea ei, Biserica întregea textul stabilit mai înainte cu expresii opuse acesteia. Prin aceasta s-a exprimat din ce în ce mai precis adevărul revelat, care transcende orice posibilitate de exprimare perfectă a lui". Ce regulă generală se poate extrage de aici? Aceea că „echilibrul formulelor stabilite are permanent un *caracter mobil* (s.n.). Cauza acestui progres stă în dinamica spiritului uman şi în profunzimea inepuizabilă a Adevărului divin. Spiritul uman tinde la o tot mai nuanțată şi mai adecvată exprimare a nemărginitului adevăr revelat"[399].

Echilibrul acesta presupune, aşadar, în opinia Părintelui Dumitru Stăniloae, o anumită tensiune existențială; este vorba de tensiunea între extreme, singurul fapt capabil să confere unei învățături de credință amplitudine: „Dacă formula de echilibru renunță la cuprinderea extremităților mai depărtate, ea nu mai cuprinde totul, ea se limitează la o amplitudine redusă. Ea devine chiar prin aceasta simplistă şi lipsită de profunzime. În cazul acesta nu mai îmbrățişează tot adevărul, nu mai armonizează toate aspectele lui variate şi lasă în afară o mare parte a adevărului şi întrucât nu există frântură de adevăr care să nu câştige prin evidența lui aderenți, odată cu aceste fragmente de adevăr sunt lăsate afară şi grupuri apreciabile din lumea creştină". Procesul descris anterior se referă şi la modul în care s-a stabilit dogma hristologică; chiar dacă Sinodul de la Calcedon a încercat să realizeze această formulă de echilibru, ea nu a reuşit în întregime, întrucât condițiile socio-istorice nu le-au lăsat părților implicate timpul necesar pentru a se cunoaşte mai bine[400]. Desigur, anumite încercări de lămurire a pozițiilor în vederea unei uniri au existat – vezi concepția lui Leonțiu de Bizanț despre enipostaziere, hotărârile Sinodului V Ecumenic, *Henoticonul* Împăratului

[399] *Ibidem*, p. 13.
[400] *Ibidem*, p. 13-14.

Zeno (588) sau formula monotelită –, dar eşecul tuturor acestor încercări „din acea perioadă nu prea lungă s-a datorat poate faptului că nu s-a încercat o împăcare prin cuprinderea suficient de explicită într-o formulă atât a expresiilor calcedoniene, cât şi a celor necalcedoniene, adică o formulă de echilibru adevărat, o formulă care să se situeze pe punctul de mijloc, în sensul că cele două grupe de expresii să atârne la fel de greu în cele două talere ale cumpenei”[401].

În pofida eşecurilor, Părintele Stăniloae e absolut convins de posibilitatea reală a îmbinării formulei calcedoniene cu cele necalcedoniene. Demonstrarea acestui fapt se întinde pe mai multe pagini, în care rând pe rând sunt demonstrate următoarele:

1. egalitatea formulei chiriliene „o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată” cu formula calcedoniană „două naturi în unicul ipostas” al lui Iisus Hristos;

2. chiar negând dualitatea naturilor în Iisus Hristos, principalul teolog ce s-a opus Calcedonului, Sever de Antiohia, admitea totuşi persistenţa integrală a dumnezeirii şi a umanităţii în Acesta: Hristos era deopotrivă de esenţă cu Tatăl şi de esenţă cu noi. „Sever nu vorbeşte de o singură esenţă în Hristos, cum vorbeşte de o singură natură, ci de esenţa divină şi de esenţa umană, diferită de cea divină, declarând că fiecare continuă să persiste în Hristos. Dar evită să folosească numărul «două» chiar în legătură cu esenţele diferite pe care le recunoaşte ca persistând în Hristos”. În consecinţă, crede Părintele Dumitru Stăniloae, „dacă s-ar fi lăsat dus de spiritul de consecvenţă” Sever ar fi ajuns să recunoască existenţa a două naturi în Hristos (aşa cum a fost cazul lui Leonţiu de Bizanţ)[402];

3. referitor la sensul dat de definiţia sinodală de la Calcedon, e de subliniat că aici natura este altceva decât ipostasul activ; dar subliniind că natura nu e activă prin sine, ci ipostasul e activ prin ea, natura în sens calcedonian este chiar ceea ce Sever denumea prin „esenţă”[403];

---

[401] *Ibidem*, p. 15.

[402] *Ibidem*, p. 20.

[403] *Ibidem*, p. 21.

4. anumite precizări sunt aduse şi în privinţa numărului naturilor. Pe de o parte, numărul nu indică neapărat elemente deosebite, elemente pe care neapărat să le despărţim; spre exemplu, deşi spunem că omul are „doi ochi" sau „două mâini", nu înseamnă că facem o separaţie între ele în corpul uman. Pe de altă parte, justificarea numărului de „două" (naturi sau esenţe) în Iisus Hristos, nu coincide cu justificarea oricărui număr. Timotei Elurul (m. 477) şi astăzi ep. Paladian socotesc că la fel cum se poate vorbi de două naturi în Iisus Hristos, se poate vorbi şi de şase: chimică, vegetală, animală, raţională, îngerească, divină. Lor le este însă contrapus ceea ce afirmase încă Leonţiu – „părţi necontopite ale lui Hristos sunt dumnezeirea şi umanitatea. Iar sufletul şi trupul nu sunt părţi ale lui Hristos, ci părţi ale părţii"[404] –, cel care subliniase că prin a socoti elementele umane părţi egale în Hristos se poate ajunge la absurd, fiecare parte continuând să fie subdivizată în alte părţi.

Pe baza tuturor acestor elemente se trage concluzia că există o posibilitate reală de îmbinare, de asimilare a conţinutului formulelor necalcedoniene cu cea a Sinodului de la Calcedon. Ea ar putea suna în felul următor: „Mărturisim pe Unul şi Acelaşi Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos, desăvârşit în Dumnezeire şi desăvârşit în omenitate, Dumnezeu cu adevărat şi om cu adevărat, pe acelaşi din suflet raţional şi trup, de o fiinţă cu Tatăl după Dumnezeire şi de o fiinţă cu noi după omenitate, după toate asemenea nouă afară de păcat, înainte de veci născut din Tatăl după Dumnezeire şi în zilele din urmă Acelaşi pentru noi şi pentru a noastră mântuire din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, după omenitate; pe Unul şi Acelaşi Hristos, Fiu, Domn, Unul Născut cunoscut *din* şi în două naturi, adică *din* şi *în două esenţe*, în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit, deosebirea naturilor sau *esenţelor* nefiind desfiinţată nicidecum din cauza unirii, ci salvându-se mai degrabă proprietatea fiecărei naturi sau esenţe şi alcătuind o persoană sau un ipostas, sau *o natură a lui Dumnezeu Cuvântul întrupată (Dumnezeu Cuvântul asumând şi*

[404] *Ibidem*, p. 25 (*PG* 86, col. 1292).

păstrând în ipostasul Său natura umană în integritatea ei, în mod neschimbat şi neconfundat şi nedespărţit în unire cu natura sa dumnezeiască şi săvârşind prin ele în mod nedespărţit şi neconfundat lucrările Sale teandrice, adică cele umane în chip dumnezeiesc şi cele dumnezeieşti cu participarea omenităţii Sale)"[405].

Părintele Stăniloae mai arată că părţile subliniate sunt expresii necalcedoniene intercalate în definiţia calcedoniană (pe de altă parte, ni se spune, partea din paranteză ar putea lipsi). Este mijlocul de găsire a unei formule de mediere, în care expresiile calcedoniene vor fi puse la adăpost de orice interpretare nestoriană, iar expresiile necalcedoniene vor fi ferite de orice interpretare monofizită. (În acelaşi timp se va obţine şi un echilibru între „extrema" necalcedoniană, ce înclină spre unitate, şi „extrema" calcedoniană, ce tinde spre accentuarea dualităţii.)

În încheiere era exprimată speranţa ca necalcedonienii să manifeste la rândul lor preocupări mai concrete spre o dorită reconciliere, cu atât mai mult cu cât piedicile istorice au dispărut, iar diferenţele dogmatice sunt neesenţiale[406].

În consonanţă cu cele afirmate mai sus, Părintele Stăniloae s-a preocupat şi pe mai departe de dialogul cu Bisericile Vechi Orientale. Astfel, el va înregistra şi comenta şi alţi paşi de apropiere a ortodocşilor în dialogul cu necalcedonienii, cum ar fi a treia Consultaţie neoficială, ţinută între 16-21 august 1971 la Geneva[407]. În raport cu celelalte două întâlniri neoficiale – Aarhus (1964) şi Bristol (1967) – aici va fi elaborat un document comun în ce priveşte formularea acordului în dogma hristologică ce reprezintă un progres faţă de documentele comune precedente. Pe lângă faptul că se reaminteşte că, în pofida terminologiei diferite, cele două Biserici exprimă în fapt aceeaşi învăţătură despre Iisus Hristos, se mai utilizează şi expresii noi mult mai apropiate de tomosul dogmatic calcedonian. Participanţii de la Geneva stabilesc în comun următoarele: „În El (în Hristos, n.n.) cele două

[405] *Ibidem*, p. 26-27.

[406] *Ibidem*, p. 27.

[407] Idem, „Acţiuni şi poziţii noi în eforturile de apropiere între Bisericile Ortodoxe şi Bisericile Vechi Orientale", în *O* 24 (1972), nr. 1, p. 113-119.

naturi sunt unite într-o ipostază a Cuvântului dumnezeiesc, fără confuzie, fără schimbare, fără împărțire și fără despărțire", subliniind și acordul celor două părți asupra doctrinei Sfântului Chiril al Alexandriei, „a unirii ipostatice a celor două naturi"[408]. Dacă înainte teologii necalcedonieni evitaseră utilizarea termenului de „natură" pentru a arăta divinitatea și umanitatea deplină a firilor în Iisus Hristos, acum se folosește chiar numărul de două naturi, ceea ce, speră Părintele Stăniloae, poate constitui baza unei sinteze depline între terminologia calcedoniană și necalcedoniană.

Tot documentul de la Geneva a subliniat „acordul nostru mutual în Tradiția comună a Bisericii celei una" și în alte puncte importante: liturghie, spiritualitate, practică canonică, sau în alte teme doctrinare fundamentale, cum ar fi: triadologia, pnevmatologia, eclesiologia și eshatologia[409]. Este motivul pentru care, atât la nivelul ierarhiei, cât și la nivelul teologilor, s-a manifestat o deschidere pozitivă față de rezultatele dialogului neoficial dintre cele două familii de Biserici[410]. În final, se amintește pe scurt și a patra Consultație neoficială a teologilor din Biserica Ortodoxă și a celor din Bisericile Vechi Orientale, ținută la Addis Abeba (22-23 ianuarie 1971), unde, în vederea unirii, s-a stabilit și acordul de ridicare a anatemelor aruncate de o parte asupra corifeilor celeilalte părți. S-a emis ideea că ar fi mult mai indicat ca ridicarea anatemelor să aibă loc nu printr-o declarație formală, ci, pur și simplu, prin lăsarea lor în uitare; în orice caz, fiecare Biserică ar putea, de altfel, să aleagă mijlocul care i se pare cel mai potrivit pentru ridicarea acestor anateme[411].

Părintele Dumitru Stăniloae a luat parte din partea Bisericii Ortodoxe Române și la prima întâlnire oficială a celor două Biserici (Addis Abeba, 18-28 august 1971), iar la întoarcere a

[408] *Ibidem*, p. 114.

[409] *Ibidem*, p. 115.

[410] Sunt amintiți: profesorii V. Borovoy, Mikre Selasie, IPS Nicodim, mitropolitul Leningradului și Novgorodului, Ieronim, arhiepiscopul Atenei și al întregii Elade, sau V.C. Samuel, rectorul Colegiului teologic din Addis Abeba. Vezi *Ibidem*, p. 115-118.

[411] *Ibidem*, p. 118.

publicat rezultatele acestei întruniri în Buletinul Oficial al Patriarhiei Române[412]. Aflăm că, în urma discuțiilor purtate în cele patru Consultații neoficiale, s-a ajuns la convingerea că a venit momentul ca acest dialog să fie asumat de ambele Biserici în mod oficial prin intermediul câte unei comisii de teologi, constituită de fiecare parte. În referatul prezentat, teologul român începe prin evocarea ecourilor favorabile pe care le-au avut rezultatele consultărilor în Biserica Ortodoxă Română, fapt ilustrat mai ales de studiile publicate de teologi în revistele ortodoxe române[413]. Se trece apoi la afirmarea necesității întocmirii unei definiții hristologice comune – ceea ce s-a precizat şi în consultația de la Geneva – în care, pentru a forma baza unirii celor două familii de Biserici, s-ar putea explica expresia „în două naturi", tocmai ca o „continuare dinamică a celor două naturi în Hristos cel Unul"[414]. Ultima parte a referatului readuce în discuție hotărârea ultimei consultări neoficiale, ținută în ianuarie 1971 tot la Addis Abeba, cu privire la ridicarea reciprocă a anatemelor. Asupra acestui aspect, deşi este de acord cu opinia amintită, Părintele Stăniloae pare să aibă şi anumite reticențe, vizibile atunci când scrie că „recunoaşterea ca sfinți a persoanelor ce vor fi scoase de sub anatemă nu este implicată în acest act de scoatere a lor de sub anatemă, ci este o problemă aparte care poate fi lăsată pe seama evoluției spirituale a viitorului"[415]. Totuşi în urma discuțiilor ce au urmat referatului susținut de celălalt reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române la Addis Abeba, P.S. Episcop Antim Târgovişteanul, dedicat „problemei recunoaşterii ultimelor patru sinoade ecumenice de către necalcedonieni", Părintele îşi va prezenta dezacordul față de opinia unui reprezentant al Bisericii Ortodoxe din Cipru, conform căruia numai un sinod ecumenic ar putea ridica anatemele lansate de un alt sinod ecumenic, sau poate nici

[412] Idem, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi Orientale: lucrările Comisiei interortodoxe de la Addis Abeba", în *BOR* 89 (1971), nr. 9-10, p. 978-991.

[413] *Ibidem*, p. 982.

[414] *Ibidem*, p. 984.

[415] *Ibidem*, p. 985-986.

acela. Părintele Dumitru Stăniloae a insistat că, pe de o parte, nu putem atribui necalcedonienilor propriile noastre interpretări ale doctrinelor hristologice fără a-i întreba pe ei, mai precis, ce cred. Pe de altă parte, el şi-a exprimat mirarea că ridicarea anatemei lansate asupra lui Humbert s-a făcut aşa de uşor, cu toate că persistă încă mari deosebiri doctrinare între Biserica din Răsărit şi cea din Apus, iar ridicarea anatemei lansată asupra lui Dioscur, după ce se va semna o declarație de unire de credință, se consideră ca o imposibilitate. Apoi nu trebuie uitat că de o mie de ani Biserica Ortodoxă „ia decizii în atâtea chestiuni importante fără un sinod ecumenic, pe baza acordului sinoadelor locale, sau al consensului Bisericii împrăştiate”[416].

Contra-mărturie pentru dialogul ecumenic: Uniatismul

Deşi în partea a doua a vieții sale Părintele Stăniloae a avut, în general, o atitudine deschisă față de *dialogul ecumenic* şi față de celelalte tradiții creştine, totuşi se poate observa la el, şi în perioada pe care am putea-o numi ca „ecumenică”, o atitudine polemică împotriva Bisericii Greco-Catolice din România. Un exeget al gândirii sale vorbea astfel de Stăniloae: „tradiționalist sau chiar fundamentalist”[417], iar un alt exeget, dimpotrivă, explica atitudinea virulentă a acestuia ca fiind „uşor de înțeles” dacă ținem seama de faptul că uniatismul „a dus la distrugerea unei străvechi comuniuni de credință, de limbă, de cult şi de cultură”[418]. Studiul scris de Părintele Stăniloae în 1973, *Uniatismul în Transilvania,*

[416] *Ibidem*, p. 988-989. Urmează în continuare textul hotărârilor Comisiei teologice interortodoxe pentru dialogul cu Bisericile Vechi Orientale (p. 989-991). Pentru modul fructuos în care a continuat dialogul dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Vechi Orientale, vezi N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 258-259.

[417] S. Rogobete, *op. cit.*, p. 261. Afirmațiile acestea sunt salutate şi de cel care semnează prefața cărții, mitropolitul Nicolae Corneanu. Acesta era de acord şi semnala „meritul” autorului în a reliefa „concesiile” făcute de D. Stăniloae, adică ceea ce constituie „o limită serioasă în gândirea acestuia” – etnocentrismul.

[418] N. Moşoiu, *op. cit*., p. 283.

încercare de dezmembrare a poporului român[419], reia şi dezvoltă unele afirmaţii în care se subliniază caracterul „artificial" – din punct de vedere teologico-spiritual – al uniatismului, care, „spre deosebire de toate religiile şi de toate confesiunile creştine, nu s-a născut dintr-o aderare a unei mase de oameni la o concepţie religioasă deosebită de cea pe care au avut-o înainte, care să răspundă unei noi trebuinţe sufleteşti şi să aducă schimbare în viaţa lor spirituală. El a fost rezultatul unei îndelungi acţiuni de violentare a conştiinţei religioase a poporului"[420]. Mai exact, este vorba despre o întreită silnicie – o asuprire socială şi economică, o asuprire administrativ-militară (exercitată de un stat absolutist) şi o silnicie confesional-creştină ce stimula şi se sprijinea pe silnicia statului[421].

„Uniatismul este singura formă de creştinism care nu s-a născut şi nu s-a menţinut ca o mişcare religioasă, pozitivă şi originală, ci din propaganda oportunistă a primatului papal"[422]. Aşadar, pe lângă faptul că s-a făcut şi s-a impus prin forţă fizică şi religioasă, uniatismul constituie şi o falsă metodă de dialog interreligios creştin. El „a făcut opoziţie Ortodoxiei, trăind din Ortodoxie", ceea ce constituie o situaţie anormală, „forţată şi artificială care îi fusese impusă şi pe care o tolerase de nevoie"[423]. Cel mai grav este că uniatismul nu a apărut ca o consecinţă a veritabilului misionarism – singurul mijloc, după cum vom vedea, de realizare a unităţii intercreştine, în opinia Părintelui Stăniloae. Acesta saluta astfel „actul reparatoriu" al autorităţilor comuniste de desfiinţare a Bisericii Greco-Catolice din România, văzând în acţiunea de opoziţie şi întemniţare a ierarhilor acesteia un act fanatic[424]. În

---

[419] D. Stăniloae, „*Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*", EIBMBOR, Bucureşti, 1973.

[420] Idem, „Uniatismul din Transilvania. Opera unei întreite silnicii", în *BOR*, nr. 3-4 (1969), p. 355.

[421] *Ibidem*, p. 355-356.

[422] Idem, „Problema uniatismului în perspectivă ecumenică", în *O* 21(1969), nr. 4, p. 617.

[423] *Ibidem*, p. 617, 619.

[424] „Puţini fanatici catolicizanţi din clerul unit superior care s-au văzut dintr-o dată lipsiţi de orice aderenţă de credincioşi nu s-au putut împăca cu

zadar însă ni se spune că „uniatismul în Transilvania este o problemă definitiv rezolvată (sic! n.n.)”[425]. Că nu a fost şi nu este aşa, vedem după reactualizarea problemei uniatismului în România, în urma evenimentelor din decembrie 1989[426]. De aceea, putem să constatăm că, în situaţia actuală, în niciun caz actul din 1948 nu a constituit lichidarea unei greşeli a Bisericii Romano-Catolice din trecut şi netezirea căii pentru apropierea celor două Biserici, Romano-Catolică şi Ortodoxă…[427].

Ceea ce trebuie să reţinem însă este faptul că în niciun caz uniatismul nu poate constitui un model de unitate creştină. În calitatea sa de „prozelitism camuflat”, uniatismul determină în fapt o cădere din relaţiile de fraternitate ce trebuie să predomine între creştini. Din această cauză, „unica atitudine creştină şi ecumenică în problema uniatismului este ca şi o parte şi alta să uităm trecutul dureros şi să renunţăm la tendinţa de a-l menţine sau resuscita; iar concomitent cu aceasta să înaintăm pe calea pregătirii unei unităţi între Biserica Ortodoxă şi Catolică pe bază de iubire, spre o unitate pe care Ortodoxia o înţelege ca pe o comuniune între aceste două Biserici şi între ierarhii lor, în condiţii de deplină egalitate, desigur, după înfăptuirea unităţii de credinţă. O astfel de unitate va fi nu numai mai uşor de realizat, ci va fi şi mai profundă şi mai reală, decât o unire sub jurisdicţia exterioară a papii”[428].

Participant la Consultaţia teologilor ortodocşi, ţinută la invitaţia Comisiei „Credinţă şi Constituţie”, la Canterbury (1-4 august 1969), Părintele Dumitru Stăniloae a făcut mai multe pro-

---

această rămânere a lor în văzduh. Dar atitudinea de protest în care ei persistă până azi nu a reuşit să trezească nici după actul de la 1948 niciun ecou favorabil în fosta populaţie unită”. Vezi *Ibidem*, p. 619.

[425] *Ibidem*, p. 619.

[426] Vezi Cristinel Ioja, *Dogmatică şi dogmatişti: prolegomenă privind aprofundarea teologiei dogmatice ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului XX şi începutul secolului XXI*, Editura Marineasa, Timişoara, 2008, p. 109, nota 268.

[427] D. Stăniloae, „Problema uniatismului, perspectivă ecumenică”, p. 620.

[428] *Ibidem*, p. 622.

puneri Bisericii Romano-Catolice pentru a renunța la uniatism, propuneri care se regăsesc drept concluzii şi în finalul studiului publicat în acelaşi an şi la care ne-am referit până acum[429]. Demontându-se ideea că uniatismul ar putea fi „o punte" între Ortodoxie şi Catolicism, se subliniază că „renunțarea la uniatism constituie condiția sine qua non pentru restabilirea unor raporturi ecumenice de iubire între cele două Biserici" datorită următoarelor motive:

1. în fapt, problema uniatismului „este o problemă a sincerității ecumenice", a „sincerității iubirii" în raporturile dintre Biserica Romano-Catolică şi cea Ortodoxă;

2. uniatismul reprezintă de aceea „un semn al lipsei iubirii", „un păcat împotriva Duhului Sfânt" pentru că el este „ipostasul viu al contestării unei Biserici de către altă Biserică soră": „Biserica Romano-Catolică, creând şi conservând uniatismul, contestă Bisericii Ortodoxe calitatea de a fi un organ adevărat al Sfântului Duh pentru mântuirea fiilor săi";

3. uniatismul mai este şi o minciună, pentru că „ascunde celor ce sunt atraşi de uniatism caracterul prozelitist al acestei acțiuni".

Ca o însumare a celor spuse, uniatismul ca semn al lipsei de iubire a Bisericii Romano-Catolice față de Biserica Ortodoxă şi ca semn al nerecunoaşterii egalității ecleziologice între cele două Biserici a condus la situația paradoxală ca, deşi între ei există mult mai multe deosebiri decât între ortodocşi şi catolici, să se înregistreze o apropiere mult mai mare între ortodocşi şi protestanți[430]. Ca şi concluzie generală, „exercițiul libertății religioase

[429] Vezi *Ibidem*, p. 622-625.

[430] *Ibidem*, p. 624: „Într-adevăr între Ortodoxie şi Catolicism diferențele sunt foarte mici, dar existența uniatismului, sau preocuparea de a-l resuscita sau de a-l crea, reprezintă nu numai un zid între cele două Biserici, ci şi dovada existenței unui proiect de ofensivă din partea Bisericii Romano-Catolice împotriva Ortodoxiei, care produce o mişcare de apărare din partea Bisericii Ortodoxe. Acest lucru paralizează orice mişcare de apropiere între cele două Biserici. Numai prin dispariția uniatismului, mişcarea de apropiere între Biserica Romano-Catolică şi Biserica Ortodoxă ar începe şi ar ajunge la ținta ei, adică la unitate".

nu are nevoie să se manifeste în acțiunea unei Biserici în paguba altei Biserici, care e «de prost gust», mai ales în această epocă de ecumenism, când pe de altă parte se vorbește de frățietatea creștină și de valorile pe care le deține orice Biserică. Caracterul unui «prozelitism de prost gust», care nu are nimic din vibrația unui misionarism religios, a unei propovăduiri a lui Hristos, celor ce nu-l cunosc, este în primul rând uniatismul, ca atragere a creștinilor orientali la recunoașterea primatului papal, fără nicio modificare a vieții lor religioase, numai cu scopul extinderii zonei de influență politică a Vaticanului, slăbind o venerabilă Biserică soră și dezmembrând grav unitatea unui popor sau altul”[431].

Implicarea ecumenică a Bisericii Ortodoxe – activitate misionară

Din perspectivă ortodoxă unitatea creștină nu poate avea loc decât ca și unitate în adevăr, așadar ca unitate de învățătură plenară în Tradiție. A fost convingerea care l-a animat pe Părintele Dumitru Stăniloae în cadrul participării sale la întrunirile ecumenice, unde a dorit să transmită necondiționat „mesajul” Ortodoxiei către toți creștinii din alte confesiuni. În acest fel el a reușit să depășească „dilema ecumenismului dintre iubire sau adevăr, propunând o viziune unitară și intercondiționară asupra acestora”[432]: mereu trebuie să se aibă în vedere „aspectul de iubire al adevărului și aspectul de adevăr al iubirii”, pentru că „unitatea se cere zidită deopotrivă în adevăr și în iubire, redescoperite ca o singură realitate”. Dorindu-se depășită capcana reprezentată de relativizarea învățăturii de credință – fără de care însă nu poate exista unire reală și deplină în Trupul lui Hristos, „Calea, Adevărul și Viața” – se va cere ca ecumenismul să „părăsească orgoliul de a impune un adevăr fără iubire, sau orgoliul de a refuza un adevăr sau de a-l cocoloși în numele iubirii”[433].

---

[431] Idem, „Coordonatele ecumenismului din punct de vedere ortodox”, p. 505; Cf. N. Moșoiu, *op. cit.*, p. 285.

[432] C. Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 376.

[433] D. Stăniloae, „Iubire și adevăr: pentru o depășire a dilemei ecumenismului contemporan”, în *O* 19 (1967), nr. 2, p. 288-290.

În anul 1980 Părintele Profesor Ion Bria publica la Geneva un volum colectiv dedicat „mărturiei Bisericilor Ortodoxe astăzi”[434], ocazie cu care a reeditat şi un mic studiu ce fusese publicat de Părintele Stăniloae cu doi ani înainte[435]. Deşi redus ca dimensiuni, acesta prezintă o valoare deosebită – intuită mai mult ca sigur şi de Părintele Bria, ucenic al marelui teolog român, bun cunoscător şi continuator al operei sale – întrucât expune nu doar principalele caracteristici ale misiunii ortodoxe, dar şi, în mod realist, eşecurile de până acum ale acesteia, la care se adaugă însă şi principalele contribuţii pe care Ortodoxia le poate aduce în viitor în lumea contemporană.

Studiul amintit al Părintelui Stăniloae debutează printr-o afirmaţie oarecum abruptă, dar categorică: „În discutarea misiunii Ortodoxiei este necesar să privim la acele sectoare ale societăţii umane care astăzi se situează departe de Biserică şi care au nevoie de salvarea ce le-o poate aduce Ortodoxia”. Sunt cele două paliere pe care se dezvoltă şi reflecţiile teologului român, preocupat mai întâi de toate să descrie aria misionară a Bisericii Ortodoxe în lumea contemporană. Astfel, el vorbeşte de două dimensiuni ale misiunii, una internă şi alta externă. Misiunea internă are ca subiect pe cei care „formal aparţin Bisericii”, dar care în realitate sunt rupţi de viaţa acesteia; de asemenea, Părintele îi vizează aici şi pe membrii celorlalte confesiuni creştine care, spre deosebire de cei ce ţin de Biserica Ortodoxă, s-au înstrăinat de tradiţia primului mileniu creştin.

Misiunea internă are, aşadar, ca subiect o arie largă a societăţii umane, cuprinzându-i pe cei care sunt despărţiţi de Biserică şi nu posedă nicio înţelegere a credinţei creştine. Spectrul în care se încadrează aceştia merge de la o stare de indiferenţă – numită „neînţelegere inocentă” – şi până la o ostilitate deschisă.

---

[434] Ion Bria (ed.), *Martyria/Mission: the witness of the Orthodox churches today*, Comission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva, 1980.

[435] Dumitru Stăniloae, „Witness Trough «Holiness» of Life”, în *Ibidem*, p. 45-51. Studiul fusese publicat iniţial în *Orthodox Youth and the Ecumenical Movement*, WSCF Books, nr. 4, Geneva, 1978.

Autorul atrage atenția că trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva această stare tragică are drept cauză chiar un anumit mod de acțiune (*behaviour*) al Bisericii din trecut, ale cărei efecte se manifestă acum. Este o „lecție a istoriei" din care trebuie să tragem concluzii pertinente pentru redescoperirea mesajului creştin cu relevanță pentru omul de azi; acest lucru implică însă şi identificarea mijloacelor greşite pe care le-a utilizat Biserica anterior în propovăduirea credinței sale – fapt săvârşit şi de Părintele Stăniloae însuşi, după cum vom vedea în secțiunea viitoare –, precum şi reflecția asupra noilor mijloace prin care „înstrăinarea" unor membri ai Bisericii să fie reparată[436].

Referitor la misiunea externă a Bisericii, ea are ca subiect pe „cei care niciodată nu au trăit în modul de existență creştin"; Biserica trebuie să se întrebe de ce „în al doilea mileniu nu a fost capabilă să le câştige inima acestora, cu excepția unui mod fragmentar şi pentru scurte perioade de timp". Şi aici rămâne deschisă chestiunea raportului dintre Biserica din primul mileniu creştin şi cea care i-a urmat acesteia: de ce Biserica primară a cunoscut un enorm succes misionar printre necreştini, în timp ce în al doilea mileniu creştin ea nu a mai fost capabilă „să dezghețe" inimile împietrite ale ne-creştinilor? Să fie oare vorba – se întreabă în continuare Părintele – de chiar modul în care „s-a autoprezentat Biserica în al doilea mileniu creştin"?

Răspunsurile pe care Dumitru Stăniloae le oferă în încercarea de a dezlega cauza eşecului misionar al Bisericii atât din punct de vedere intern, cât şi extern revin la condiția actuală a omului. Acesta a cunoscut rolul dominant al tehnologiei în viața sa, tehnologie care i-a satisfăcut toate nevoile şi plăcerile materiale, ceea ce a condus şi la excluderea oricăror interese de natură spirituală. Pe de altă parte, acest fenomen a condus la apariția altor două categorii de oameni; oamenii din prima categorie, tocmai datorită dominanței tehnologice în viața lor, au început să fie preocupați de forme de spiritualitate care să le satisfacă „setea şi

[436] În acest sens Părintele Dumitru Stăniloae vorbeşte de cerința „unei noi apropieri a Bisericii de om" (*a new approach by the Church to man*).

foamea" sufletească (imposibil de astâmpărat prin mijloace de natură materială); ei sunt cuprinşi într-o categorie destul de redusă, a celor care au cunoscut „renaşterea sentimentului religios". O altă categorie, mult mai largă, a încercat însă să-şi satisfacă nevoile spirituale recurgând la o serie de „paleative" cum ar fi: drogul, alcoolul sau sexul. Este o cale distructivă pe termen lung, dar care, cel puțin pe moment, avea scopul de a înlătura „plictiseala" din aparent satisfăcătoarea existență tehnologico-materială.

Membri ai ambelor categorii amintite anterior s-au îndreptat, aşadar, spre „aspecte religioase superficiale": astrologie, vrăjitorie, religii orientale, glosolalie penticostală etc. În opinia Părintelui Stăniloae, nici acestea nu pot să constituie o salvare pentru omul de astăzi, căci numai creştinismul răsăritean ortodox posedă căile prin care omul „îşi poate descoperi şi realiza posibilitățile integrale ale naturii sale şi astfel să intre într-o comuniune internă, mistică şi personală cu Părintele ceresc", pentru că doar Ortodoxia este cea care afirmă pe deplin crearea omului ca „chip al lui Dumnezeu" şi restabilirea acestui chip în Hristos, Dumnezeul-Om. „Numai această spiritualitate îi va da posibilitatea omului să-şi redescopere o viață echilibrată şi profundă, realizată prin primirea puterii necreate a lui Dumnezeu care este accesibilă în Hristos şi Duhul Sfânt". Superioritatea spiritualității răsăritene ortodoxe în raport cu teologia apuseană constă în aceea că harul dumnezeiesc nu este doar un obiect al gândirii, ci o putere reală de unire cu Dumnezeu.

În sprijinul afirmațiilor sale teologul român apelează şi la considerațiile făcute de Frances Colte[437], membră a Bisericii Catolice Melkite din America, care la rândul ei postulase rolul major pe care poate să-l aibă Ortodoxia pentru omul occidental, ca o alternativă la „pierderea acestuia în semi-adevărul filozofiilor simpliste sau în misticismul întunecat pseudo-oriental". Ortodoxia poate juca un rol catalizator în Apus, datorită misticii sale centrate pe iluminarea persoanei, şi poate să-i redescopere occi-

[437] Frances Colte, „The Mission of Eastern Christian Education in the West", în *Diakonia*, Fordham University, nr. 4, 1973, p. 338-339.

dentalului condiția uitată de „atlet religios", adică de om aflat în căutarea unirii trupești cu Hristos și nu a pierderii facile de sine, a absorbirii într-o esență impersonală, ca în mistica orientală.

Deși subscrie întru totul aprecierilor pozitive ale d-nei Colte cu privire la imensa capacitate misionară pe care o posedă Biserica, Părintele Dumitru Stăniloae este conștient că această capacitate nu s-a materializat până acum la adevărata sa dimensiune – și iarăși, profund realist, el pune acest eșec nu doar pe seama condițiilor dificile ale lumii din ce în ce mai secularizate, ci și pe mijloacele improprii pe care Biserica le-a utilizat în al doilea mileniu creștin. Așadar, eșecul ține nu atât de cauze externe, cât de cauze interne ale comunității ecleziale. În continuare, se încearcă identificarea acestor „greșeli" care au dus deopotrivă la rezultatele nesatisfăcătoare ale misiunii făcute de confesiunile apusene, precum și la absența oricărei activități misionare a creștinismului răsăritean.

O primă cauză ce ar sta la baza insuccesului misionar al Bisericii ar consta, în opinia Părintelui Stăniloae, în caracterul instituțional al acesteia. Misiunea nu poate fi eficientă nici dacă urmărește lărgirea puterii autoritare a Bisericii, nici dacă este practicată într-un spirit individualistic (adică dacă misiunea este rezultatul mândriei sau originalității, amestecată cu interesele unui grup mic ce dorește să-și impună convingerile proprii și nu să predice credința)[438]. În ambele situații misiunea „lumina lui Hristos" este umbrită de păcatul omenesc: pentru a da rezultate misiunea trebuie însă să depășească orice interese individuale, de grup sau bisericești și să nu aibă alt țel „decât pe Iisus Hristos, și pe Acesta răstignit" (*1 Co* 2, 2). „Aceasta înseamnă că misionarul însuși trebuie să se răstignească, lăsând la o parte rațiunile sale personale și argumentele celor din grupul căruia îi aparține, sau setea de putere lumească a instituției sale eclesiastice".

[438] Chiar și fără să fie numite direct, sunt vizate aici concepțiile misionare ale Bisericilor: Romano-Catolică și Protestantă – prima centrată pe viziunea unitară a primatului papal, cea de-a doua pe diferențierea specifică nevoilor indivizilor sau a unor mici congregații.

„Misiunea este eficientă – continuă Părintele Stăniloae, dorind să compare adevărata misiune cu cea expusă anterior, una „falsă" sau ineficace – numai când puterea Duhului Sfânt iradiază din cel care predică pe Hristos. Această putere îl purifică în aşa fel încât Duhul Sfânt poate să strălucească prin cuvintele sale, care vor fi pure şi pline de puterea Duhului Care le confirmă fiind în el. Acest lucru are loc când predicatorul păstrează adevărul propovăduit de Apostoli, căci Duhul este unit cu adevărul, aşadar cu Dumnezeu Care S-a întrupat în Hristos. El a fost cunoscut şi propovăduit de Apostoli integral (*undiluted*), fără modificări, aşa cum s-a întâmplat într-o perioadă mai târzie (din istoria Bisericii, n.n.) de către fondatorii de noi grupuri creştine"[439].

Convingerea autorului este deci aceea că (re)descoperirea unei autentice misiuni creştine trebuie să treacă dincolo de „inovațiile" produse de-a lungul istoriei Bisericii până la perioada sa primară. Atunci misiunea a fost totală, pe deplin eficientă, fiindcă a fost efectuată de sfinți şi martiri, adică de „cei care au ținut strâns Adevărul lui Hristos şi, uitând de ei înşişi, au mărturisit cu puterea Duhului Sfânt. La începutul fiecărei Biserici stă un sfânt sau un martir (sau mai mulți dintre aceştia), care şi-a dat întreaga sa viață, şi nu doar cuvintele sau talentul, pentru a face cunoscută celorlalți plenitudinea lui Hristos pe care el o cunoştea cu certitudine. Deşi el a fost sprijinit de organizații şi resurse financiare, în predica sa nu au existat imixtiuni de ordin personal, de grup sau instituțional"[440].

Pentru a fi cu adevărat eficientă, crede Părintele Stăniloae, misiunea trebuie să-şi regăsească coordonatele sale de la începutul Bisericii, folosite de Sfinții Apostoli şi preluate apoi de creştinii din primul mileniu creştin. Imaginea unui misionarism eficient apare, aşadar, în gândirea Sf. Ap. Pavel, cel pe care teologul român îl şi ia ca model pentru predicatorii creştini din toate timpurile. Sunt citate mai multe texte pauline ca elocvente pentru ceea ce ar trebui să constituie misiunea, cum ar fi: „Iar cuvântul

[439] D. Stăniloae, „Witness Trough «Holiness» of Life", p. 47.
[440] *Ibidem*, p. 48.

meu şi propovăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înţelepciunii omeneşti, ci în adeverirea Duhului şi a puterii" (*1 Co* 2, 4), „căci armele luptei noastre nu sunt trupeşti... noi surpăm iscodirile minţii" (*2 Co* 10, 4); „Că Evanghelia noastră n-a fost la voi numai în cuvânt, ci şi întru putere şi în Duhul Sfânt şi în deplină încredinţare..." (*1 Tes* 1, 5), putere care l-a animat în toată activitatea sa de propovăduire şi misiune şi pe Apostol: „„... că Hristos grăieşte întru mine, Care nu este slab faţă de voi..." (*2 Co* 13, 3).

Exemplul personal al Sf. Pavel are drept temelie chiar moartea sa martirică, dovadă că el era gata să propovăduiască pe Hristos chiar cu preţul vieţii sale nu doar în teorie (vezi *1 Co* 9, 15), ci şi în practică. Prin aceasta Pavel devine un model de urmat nu doar în misiunea externă, ci şi în cea internă a Bisericii, nu doar pentru cei cărora trebuie să li se propovăduiască Adevărul – fie că nu L-au cunoscut niciodată pe Hristos, fie că s-au depărtat de El şi trebuie să revină la Hristos –, ci şi pentru cei care îl propovăduiesc; toţi predicatorii trebuie să păstreze intactă credinţa chiar cu preţul vieţii lor, după cum a făcut şi Apostolul, conştienţi că multe suflete s-au înstrăinat de Biserică tocmai datorită nevrednicie pastorilor ei.

Înainte de a-şi începe expunerea sa cu privire la valoarea pe care poate şi trebuie să o aibă Ortodoxia astăzi, Părintele Stăniloae reaminteşte că una dintre cauzele ce ţin de starea nefastă a omului contemporan constă în singurătatea acestuia. La această plagă a tentaţiilor individualiste poate să fie un remediu Biserica – comuniune adevărată a celor care cred în Iisus Hristos şi, mai mult decât atât, au ca putere unificatoare însuşi harul Duhului Sfânt[441].

[441] Înainte de a reda ultima secţiune a studiului la care ne-am referit până acum, credem că este relevant să rezumăm şi viziunea Părintelui Stăniloae asupra sfinţeniei şi a Bisericii ca şi „comuniune a sfinţilor", aşa cum apare ea expusă în primul volum din opusul de sinteză al marelui teolog român, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, ediţia a III-a, EIBMBOR, Bucureşti, 2003, p. 265 ş.u. Găsim aici pagini vibrante despre relevanţa sfântului în viaţa oamenilor, având ca premiză următoarea concepţie: sfinţenia lui Dumnezeu este o calitate revelată şi participată a fiinţelor umane; ea e atributul

Principala preocupare a Bisericii în lumea contemporană este de a restaura comuniune printre oameni, crede Părintele Stăniloae, mai ales că aceştia cunosc, în mod paradoxal, din ce în ce mai mult singurătatea: „comuniunea a fost pierdută în viaţa marilor oraşe, care nu este altceva decât pustiu, acum umplut cu mare tumult". Faptul că Ortodoxia trezeşte atenţia lumii apusene nu este doar pentru că predică un mesaj al unui Dumnezeu personal şi iubitor, singurul Care îl poate salva pe om pe veşnicie prin împărtăşirea acestei iubiri – într-un mod, aşadar, diferit de falsul mister al esenţei impersonale din religiile orientale; atracţia provine din faptul că prezintă oameni vii, aici şi acum, „acea prezenţă delicată a iubirii, a comuniunii de credinţă, care sunt totodată puterea vieţii de sfinţenie"[442]. Misiunea ortodoxă îşi datorează, aşadar, superioritatea în raport cu toate celelalte nu pe superioritatea unui anumit tip de mesaj, ci pe însăşi viaţa „predicatorilor" ei, sfinţii şi martirii. Doar aceştia pot să trezească cu adevărat în oameni setea de sfinţenie şi nemurire, dar şi să le confere încrederea că această posibilitate poate fi concretizată; puterea lor provine astfel nu din anumite calităţi cultural-spirituale umane, ci de la harul divin care sălăşluieşte în ei. „Doar sfinţii şi martirii – scria

---

transcendenţei ca persoană. Lumina care iradiază din sfânt e o transparenţă a comunicării cu Dumnezeu şi cu oamenii, a participării la harul divin necreat. Manifestarea sfinţeniei are, aşadar, un profund caracter inter-personal care poate merge până la jertfa de sine în slujba Celuilalt sau a celorlalţi (vezi sensul cuvântului *ieron*, care în limba greacă înseamnă deopotrivă „jertfă" şi „sacru"). Puterea sfinţilor nu ţine de calităţi personale proprii, ci are ca izvor şi sursă permanentă Sfânta Treime şi Persoana divino-umană a Mântuitorului Iisus Hristos, Cel Care o comunică celor ce cred în El pe măsura disponibilităţii lor spre unirea cu Tatăl, în Hristos şi prin Duhul Sfânt (de aici şi diferitele trepte de sfinţenie). Tocmai pentru că sfinţenia reprezintă împlinirea supremă a umanului face ca prezenţa sfântului în lume să fie antinomică – „în delicateţea sfântului este transparentă autoritatea lui Dumnezeu". Înţelegem acum de ce în al doilea volum al *Dogmaticii* sale, Părintele Dumitru Stăniloae denumeşte Biserica „laboratorul în care Duhul lui Hristos ne face sfinţi, sau chipuri tot mai depline ale lui Hristos, în Care e concentrată ca într-o persoană sfinţenia şi iubirea Sfintei Treimi" (p. 129).

[442] Idem, „Witness Trough «Holiness» of Life", p. 49.

Părintele Stăniloae în acest sens – pot conduce oamenii la Hristos, atrăgându-le sufletele cu puterea dumnezeiască ce strălucește în ei. Aceasta este o putere și o capacitate de a iubi care îi face să meargă până la sacrificiul total de sine. Oamenii sunt convinși că sfinții și martirii sunt rezultatul puterii divine și că și ei pot obține această putere, determinându-i de asemenea să devină sfinți și să se dăruiască în întregime lui Dumnezeu și semenului"[443].

Cea mai importantă valoare a Ortodoxiei constă, așadar, în posibilitatea de sfințenie pe care ea o oferă, unită cu înțelegerea Bisericii ca o „comuniune în Hristos" (nu ca o simplă instituție umană). Desigur, Părintele Stăniloae este nevoit să admită cu regret că, deși deplin prezente în Biserica Ortodoxă, aceste valori au fost realizate de ortodocși în ultimele secole destul de rar, excepție făcând „câțiva călugări și, mai presus de toate, câțiva eremiți". În același timp, valorile nu au încetat defel să fie prezente în Biserică, chiar și masele mai largi de credincioși participând la ele, în special în experierea prezenței reale a Mântuitorului Iisus Hristos la celebrarea Liturghiei și a Sfintelor Taine. Pentru timpul de acum, pentru a face dovada calității sale misionare, Biserica Ortodoxă nu trebuie să facă altceva decât să pună în lucrare la adevărata lor putere valorile amintite; ea trebuie: a) să fie deschisă puterii necreate a lui Dumnezeu care vine la noi, b) să creadă că, ajutați de această putere, este posibil pentru noi să ducem o viață de sfințenie și sacrificiu și c) astfel să actualizeze ca și comuniune Biserica.

Pe această linie, subliniază Părintele Dumitru Stăniloae, s-au înscris și eforturile înaintașilor, „marii isihaști și sfinții sau oamenii harismatici ai Ortodoxiei". Fără a dori aceasta în mod expres, aceștia au făcut misiune prin însăși viața și lucrarea lor; după cum mărturisea Sf. Grigorie Palama în secolul al XIV-lea, isihaștii aveau același har ca și cel manifestat la începutul Bisericii de Apostoli și de succesorii lor misionari imediați. În opinia Părintelui, vorbim de singurul mod de a face misiune în mod eficient; dacă nu căutăm experiența puterii dumnezeiești necreate, și prin

[443] *Ibidem*, p. 49.

ea sfinţenia şi totala dăruire de sine, este fără rezultat „să ţinem conferinţe despre misiune şi să dezvoltăm planuri birocratice pentru misiune – vom continua să pierdem suflete pe care acum Biserica le are”[444].

Ultimele idei ale studiului revin la condiţia omului de astăzi, precum şi la modul în care Ortodoxia poate să răspundă nevoilor acestuia. Astfel, fie că posedă o moştenire creştină sau nu, omul contemporan posedă o acută conştiinţă de sine – afirmă Părintele Stăniloae. Este un aspect de care trebuie să ţinem seama, conştienţi însă totodată că însăşi această conştiinţă acută de sine poate să-l facă pe om să-şi dea seama chiar de neputinţele sale. În consecinţă, din însuşi labirintul încurcat al conştiinţei omului modern poate să răsară dorinţa de a găsi un sens, un răspuns la nevoile sale spirituale, şi de aici necesitatea de a se regăsi în comuniune cu ceilalţi. Ortodoxia nu trebuie să piardă din vedere faptul că omul modern „vrea de la vecinul său simplitate şi puritate, aşadar sinceritate”; ea trebuie să renunţe deci la antropologia sa teoretică, să fie capabilă să se preocupe de relaţiile interumane specifice (şi complicate ale) omului de astăzi – aşa cum a făcut Sf. Ap. Pavel, cum au făcut sfinţii sau cum le-a descris F.M. Dostoievski[445].

Un alt aspect ce trimite la valoarea Ortodoxiei pentru omul de azi vizează depăşirea aspectului autoritar-universalist al Bisericii, care poate să devină un obstacol pentru ne-creştini să adere la ea (simţindu-se probabil dacă nu opresaţi, cel puţin pierduţi într-un mediu care nu le recunoaşte şi preţuieşte – ba chiar tinde să le şteargă – moştenirea cultural-religioasă). Avantajul Ortodoxiei constă în organizarea sa în biserici autocefale – mijlocul ideal de păstrarea a diferitelor caracteristici etnice. Este un model (*pattern*) pe care-l regăsim chiar în creştinismul primar, ne atrage atenţia Părintele Stăniloae, amintind de „poporul agonisit de Dumnezeu” (*1 Ptr* 2, 9-10), dar şi de faptul că cel mai adesea se uită că expresia „poporul lui Dumnezeu” este precedat de o altă

[444] *Ibidem*, p. 49-50.
[445] Vezi *Ibidem*, p. 50.

formulă – creştinii sunt „popor/neam sfânt". Important este că tot Apostolul Petru face din calitatea de sfinţenie a creştinilor o condiţie efectivă a predicii către lume: „Iar voi sunteţi seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiţi în lume bunătăţile Celui ce v-a chemat din întuneric la lumina Sa cea minunată. Voi care odinioară nu eraţi popor, acum sunteţi poporul lui Dumnezeu..."[446].

Relevanţa studiului Părintelui Dumitru Stăniloae rămâne actuală întrucât ne oferă *in nuce* principalele caracteristici ce trebuie să definească esenţa misiunii din punct de vedere ortodox. Rând pe rând, marele teolog român a demonstrat că misiunea ortodoxă posedă:

1) Un caracter de *jertfă*, căci dacă acceptăm cuvintele Sf. Ap. Pavel „a vieţui înseamnă Hristos" (*Flp* 1, 21), atunci trebuie să acceptăm că Hristos nu înseamnă numai biruinţă şi înviere, ci şi suferinţă, Răstignire şi Cruce, deci Jertfă. Fiecare dintre cei ce-L propovăduiesc pe Hristos trebuie să fie gata să-şi pună viaţa sa în slujba cuvintelor pe care le rosteşte, altfel spus să fie neîncetat pregătit şi pentru jertfa de sine.

2) Un caracter *liturgic*. Abia amintit de Părintele Stăniloae, nu-şi pierde însă deloc importanţa capitală pentru reuşita misiunii. Prezenţa reală a lui Iisus Hristos la Sf. Liturghie şi în Sf. Taine constituie mijlocul creşterii spre comuniunea cu Sfânta Treime, dar şi de constituire a comunităţii ecleziale între membrii Bisericii (o temă mult preţuită şi amintită de Părintele Stăniloae în studiul său).

3) Caracterul *etnic*. În finalul studiului ni se combate – indirect – ideea că misiunea trebuie să aibă un caracter supra-naţional, universalist (dominantă în mentalitatea romano-catolică). Dimpotrivă, pornind chiar de la cuvintele Sf. Ap. Pavel, Părintele Stăniloae insistă că apartenenţa la creştinism nu este similară cu dizolvarea specificului propriu; acesta se păstrează în creştinism, dar primeşte cu totul alte valenţe.

4) Caracterul *duhovnicesc*, care provine din toate reflecţiile Părintelui Stăniloae în studiul rezumat de noi până acum. Mesa-

[446] Cf. *Ibidem*, p. 50-51.

jul său este: Înapoi la martiri şi sfinţi, înapoi la asceţii purtători de Hristos! Doar aşa Biserica îşi poate regăsi seva, doar aşa mesajul său în lume poate deveni veridic şi verificabil, căci omul de azi nu duce lipsă de cuvinte frumoase sau de mesaje bine gândite, ci de o viaţă de sfinţenie. Concluzia pe care o putem trage este că, pe de o parte, niciodată nu trebuie să renunţăm la a face misiune (vezi *1 Co* 9, 16: „Vai mie dacă nu binevestec"), dar şi că, pe de altă parte, această misiune implică o mare responsabilitate din partea noastră. Este şi semnalul de alarmă cu care îşi încheie studiul Părintele Stăniloae: „Cum pot ne-creştinii să primească credinţa noastră dacă nu văd că noi suntem mai buni decât sunt ei?"[447]

Ultima perioadă din viaţa Părintelui Stăniloae

De la mijlocul anilor '80 şi începutul anilor '90 ai secolului trecut, Părintele Dumitru Stăniloae se va retrage din *dialogul ecumenic*; el nu a mai publicat în acest interval de timp niciun studiu sau articol în care să abordeze problema dialogului ecumenic. Cu toate acestea, această perioadă nu este lipsită de semnificaţie în ceea ce priveşte expunerea atitudinii teologului român faţă de ecumenism, căci cu puţin înainte de moartea sa, Părintele Stăniloae a acordat câteva interviuri în care este tratată tangenţial şi tema raportului Bisericii Ortodoxe cu celelalte culte creştine. Dintru început trebuie precizat că descoperim o atitudine mult mai dură faţă de cea exprimată în studiile analizate de noi până acum. Posibilele explicaţii ale acestui fapt vom încerca să le oferim chiar după o scurtă rezumare a celor cuprinse în aceste interviuri cu privire la problema ecumenică.

Cu un an înaintea izbucnirii revoluţiei din decembrie 1989, protosinghelul Ioanichie Bălan publică un masiv volum de *Convorbiri duhovniceşti*[448] cu diverşi dascăli de teologie sau părinţi – monahi sau preoţi de mir – din România sau de la Muntele

[447] *Ibidem*, p. 51.

[448] Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovniceşti*, vol. II, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1988.

Athos. Ca o recunoaştere a prestigiului şi a influenţei de care se bucura Părintele Dumitru Stăniloae în teologia românească, nu doar că dialogul cu acesta deschidea volumul, dar lui îi fusese rezervat şi cel mai larg spaţiu. Din perspectiva subiectului lucrării noastre, referinţele la raportul Ortodoxiei cu celelalte Biserici creştine, deşi destul de reduse, sunt importante pentru că demonstrează o oarecare ambivalenţă a viziunii ecumenice a venerabilului teolog român. Această oscilaţie între deschiderea faţă de membrii altor culte creştine şi afirmarea categorică a superiorităţii Bisericii Ortodoxe, ca mediu de păstrare a plenitudinii învăţăturii de credinţă şi a vieţii etico-spirituale – transmise prin Tradiţia apostolică şi patristică – transpare chiar în răspunsul oferit la una dintre primele întrebări, şi anume: „Care sunt adevăraţii membri ai Bisericii lui Hristos?", numai ortodocşii sau creştinii în general? Apartenenţa la viaţa eclezială autentică e legată de credinţa în Iisus Hristos Întrupat „peste Care Se odihneşte Duhul Sfânt", singurul Care asigură accesul la unirea cu Sfânta Treime prin Sfintele Taine. Această definiţie e valabilă pentru ortodocşi, dar problema rămâne oarecum deschisă, căci, printr-o frumoasă metaforă, Părintele Stăniloae sugerează posibilitatea mântuirii şi pentru cei care nu fac parte din Biserica Ortodoxă; aceştia, nefiind încorporaţi deplin în trupul lui Hristos, nu sunt în interiorul „casei" Lui, ci se află „în jurul casei" Sale – mai aproape sau mai departe, în funcţie de apropierea mai mare sau mai mică avută în această lume faţă de Hristos. Împărtăşirea de Hristos nu este deci deplină, ca a ortodocşilor; ei primesc „o lumină împuţinată, nedeplin clară"[449].

Aceeaşi atitudine ambivalentă reiese şi din dezbaterea altor două chestiuni: admisibilitatea şi posibilul scop al participării ortodocşilor la rugăciuni săvârşite în locaşurile de cult neortodoxe, respectiv diferenţa dogmatică între Liturghia ortodoxă şi cea a altor confesiuni creştine. Interesant e faptul că Părintele Stăniloae nu interzice accesul ortodocşilor în alte locaşuri de cult decât cele proprii, nici nu neagă caracterul real al Liturghiilor

[449] *Ibidem*, p. 20.

catolice, protestante şi chiar neoprotestante. Pe de altă parte însă, el subliniază superioritatea Ortodoxiei în ambele aspecte: deşi credinciosul se poate ruga oriunde lui Dumnezeu, doar în locaşul ortodox el se poate mântui, întrucât numai aici este prezent real şi deplin Hristos, Cel ce preface pâinea şi vinul în întregime în Trupul şi Sângele Său[450]. De asemenea, acesta este şi motivul pentru care Liturghia ortodoxă este superioară altor adunări euharistice. Astfel, romano-catolicii nu afirmă decât o legătură prin amintire între ceea ce s-a făcut la Cina cea de Taină şi celebrarea prezentă a Euharistiei; ei explică prin transsubstanţiere, aşadar, într-un mod raţionalist, transformarea pâinii şi vinului în Trupul şi Sângele Mântuitorului (substanţa pâinii şi a vinului sunt transformate, dar accidenţii rămân); în fine, împărtăşirea credincioşilor se face aici doar sub chipul azimei, lăsând impresia unui privilegiu al preoţilor în raport cu aceştia (doar cei din urmă se împărtăşesc şi sub chipul vinului). Însă protestanţii, deşi afirmă că pâinea şi vinul rămân în întregimea lor Trupul Domnului, făcându-Se prezent „în pâine, sub pâine, cu pâine", afirmă că numai cei ce cred cu adevărat se împărtăşesc real cu Hristos, ceilalţi mâncând numai pâinea. Mai mult decât atât, neoprotestanţii văd în mâncarea pâinii şi a vinului numai un prilej de amintire a Cinei celei de Taină.

În totală opoziţie cu opiniile de mai sus este viziunea teologică ortodoxă asupra Euharistiei. Ortodoxia a recunoscut misterul inexplicabil al prefacerii darurilor materiale în Trupul şi Sângele Mântuitorului, dar în acelaşi timp a subliniat cu tărie prezenţa Duhului Sfânt în timpul Sfintei Liturghii, Cel care prelungeşte prezenţa şi lucrarea lui Hristos la credincioşi. În Euharistie este deplin prezent Hristos cel înviat şi înălţat, iar de lumina evenimentelor mântuitoare au parte cei ce se împărtăşesc. Cuvintele rugăciunii de după împărtăşire – „Dă-ne Doamne să ne împărtăşim mai cu adevărat în ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale" – atestă caracterul cosmic şi eshatologic al Liturghiei: încă de acum suntem ridicaţi, împreună cu toată lumea, în planul existen-

[450] *Ibidem*, p. 39.

ţei înduhovnicite, dar acest proces de spiritualizare a omului şi a lumii se va desăvârşi doar la Parusie[451].

Cam în acelaşi spirit în care au fost scrise studiile şi articolele din prima perioadă a vieţii sunt şi unele răspunsuri ale teologului român cu referire la diferenţele interconfesionale asupra unor teme liturgico-dogmatice. Pe viitor, după cum vom arăta, acest mod de abordare va deveni specific Părintelui în interviurile pe care le va mai acorda; aici el se va mulţumi numai să le rezume (vezi tratarea epiclezei şi a momentului prefacerii Sfintelor Daruri la ortodocşi şi catolici[452]).

Spre finalul interviului va fi abordată şi chestiunea mai generală a Mişcării Ecumenice. Întrebat dacă speră într-un progres al dialogurilor creştine de apropiere şi refacere a unităţii de credinţă a Bisericii lui Hristos, Părintele Stăniloae răspunde: „Sper că se va realiza un progres în Mişcarea Ecumenică, de apropiere între Biserici". Posibilitatea obţinerii unităţii variază însă la el în funcţie de apropierea faţă de Ortodoxie. Astfel, cei mai apropiaţi de ortodocşi ar fi romano-catolicii. Evocând o adunare la care a luat parte în 1982, la München, împreună cu mitropolitul Antonie Plămădeală, Stăniloae vorbeşte de deschiderea faţă de abordarea ortodoxă a unor substanţiale diferenţe teologice: *Filioque*, momentul prefacerii darurilor, purgatoriul, ba chiar şi primatul papal, pe care nu-l vede total străin de viziunea ortodoxă[453]. Aspecte pozitive sunt observate şi în relaţiile cu protestanţii. Aceştia au început să înţeleagă importanţa comuniunii (ca Biserică), precum şi caracterul verbal al gestului sacramental, fapt care poate duce la o reconsiderare a valorii Tainelor. Cele mai dificile rămân dialogul şi apropierea de sectele neoprotestante care nu-L recunosc pe Hristos ca Mesia, nici valoarea mântuitoare a Crucii

[451] *Ibidem*, p. 43-45. D. Stăniloae atrage atenţia că una din cauzele pentru care unii ortodocşi se duc la secte constă în aceea că preoţii nu insistă mai mult pe catehează şi pe cântarea comună, dar mai ales nu explică suficient bogăţia Liturghiei ortodoxe. Vezi *Ibidem*, p. 51.

[452] *Ibidem*, p. 61.

[453] Părintele Stăniloae îşi exprimă nădejdea că se va ajunge pe viitor „la gândirea unei formule a primatului acceptată de toţi", cf. *Ibidem*, p. 93.

Sale; pentru acestea „Iisus nu ne dă o mântuire reală, ci un simplu exemplu moral pentru viața aceasta”[454].

Exprimându-şi aceste speranțe de găsire a unei căi de apropiere, Părintele Dumitru Stăniloae scoate în evidență şi rolul crucial pe care îl poate şi trebuie să-l joace Ortodoxia în regăsirea unității ecleziale: „Ortodoxia oferă creştinătății de toate formele unitatea cea mai satisfăcătoare şi mai eficientă – unitatea mistică în Fiul lui Dumnezeu cel întrupat, jertfit şi înviat pentru noi, prezent în continuare în noi şi, prin aceasta, în unitatea noastră ca împreună-fii cu El ai Tatălui ceresc şi frați între noi, însufleții în dragostea noastră de fii ai Tatălui şi de frați cu Hristos şi între noi prin Duhul cel Sfânt, Care Se odihneşte din veci în Fiul şi în cei ce se unesc cu Fiul după întruparea, jertfa şi Învierea Lui. Nu în ascultarea de un unic ierarh, nici în credința acceptată de o sumă de indivizi neuniți în înțelegerea ei şi în trăirea frățietății şi comuniunii în El se poate realiza unitatea creştină”[455].

În acelaşi sens, contribuția Ortodoxiei constă şi în alternativa viabilă oferită culturii europene, eminamente umanistă; ea a condus pe om la o gravă criză interioară, rezultat al promovării nesăbuite a individualismului. Încă de acum Părintele Stăniloae va opune acestui tip de abordare antropologică – unul reducționist – viziunea antropologică ortodoxă, bazată pe comuniunea interpersonală. „Jertfa de sine acoperită de modestie e drumul prin care urcă omul spre culmile umanizării, spre slava necăutată, dar recunoscută de toți fără invidie, cu recunoştință. Biserica Ortodoxă îndeamnă pe toți credincioşii să înainteze pe acest drum după puterile fiecăruia. Prin amândouă acestea se întăreşte comunitatea între oameni, dar se dezvoltă şi se remarcă şi fiecare persoană”[456].

Dacă în acest interviu cu Ioanichie Bălan mai predomină o ambivalență în ceea ce priveşte dialogul intercreştin, radicalizarea poziției Părintelui Stăniloae în raport cu ecumenismul s-a

[454] *Ibidem*, p. 92-93.
[455] *Ibidem*, p. 93.
[456] *Ibidem*, p. 100.

manifestat după revoluția din 1989, tot prin intermediul unor interviuri ce i-au fost solicitate. Este cazul unui volum de interviuri cu Părintele Dumitru Stăniloae publicat de Sorin Dumitrescu sub titlul *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*[457]. Discuțiile au avut loc din data de 30 martie şi până pe 5 aprilie (de fapt 6) 1992 şi ceea ce le caracterizează este, pe de o parte, incisivitatea intervievantului, ale cărui întrebări vizează pe lângă teme teologice „perene" şi chestiuni arzătoare ale momentului – responsabilitatea Bisericii Ortodoxe Române în cazul „colaborării" cu regimul comunist, modul în care se poate valorifica libertatea obținută după decembrie 1989 atât de societate, cât şi de mediul eclezial, revoltele studențeşti din Piața Universității, atitudinea membrilor Bisericii față de tehnică şi noile mijloace media etc. –, şi, pe de altă parte, verva teologului de a da răspunsuri cât mai deschise, fără însă a trece dincolo de ceea ce defineşte mijloacele pe care le are Biserica la provocările vremii: respectarea libertății şi mila față de persoana umană. Specific Ortodoxiei, în comparație mai ales cu esențialismul catolic, este chiar caracterul profund al unirii dintre om şi Sfânta Treime, unire realizată de Iisus Hristos şi împărtăşită omului – după cum a subliniat Sfântul Grigorie Palama – prin intermediul energiilor necreate. Acestea vin la om în special prin Sfintele Taine – fapt care diferențiază ortodoxia şi de protestantism, unde, ajungând să se susțină că nu mai există taine, se propovăduieşte un „Hristos al discursurilor"[458]

Amintind de prima perioadă a raportării sale la romano-catolicism şi protestantism, Părintele Stăniloae vorbeşte şi aici despre „deraierea occidentală"[459], manifestată prin pierderea echilibrului – de care a dat şi dă, în mare măsură, dovadă Ortodoxia – dintre rațiune şi sentiment, dintre aspectul individual şi cel comunitar al trăirii credinței. Creştinismul de tip raționalist al Apusului a condus la o serie de deraieri din punct de vedere etico-doctrinar, cum

[457] Sorin Dumitrescu, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*, Ed. Anastasia, București [f.a.].

[458] *Ibidem*, p. 26-28.

[459] *Ibidem*, p. 59.

ar fi: filioque[460], primatul papal, azimele, imaculata concepție sau „doctrina satisfacției" a lui Anselm de Canterburry[461]. Interesant este că sunt negate şi manifestări ale sfințeniei – e drept, întâlnite doar în mistica apuseană – cum ar fi stigmatele; „darul stigmatelor", afirmă Părintele Stăniloae, se află în contradicție cu doctrina răsăriteană, care pune accent nu atât pe Hristos răstignit, cât mai ales pe Hristos înviat şi de aceea ar fi vorba mai mult de „un fenomen de sugestie", pentru că „acum Hristos nu mai este sângerând, nu mai este cu cuiele în El, a depăşit această stare"[462]. La fel, la încercarea lui Sorin Dumitrescu de a stabili o paralelă între „rugăciunea inimii" şi cultul inimii, Sacre Coeur, Părintele Stăniloae replică prin stabilirea „diferențelor dintre cele două manifestări religioase: pietismul sacre coeur separă cele două organe omeneşti, inima şi creierul, precum şi cele două facultăți ce țin de acestea, iubirea şi gândirea; se dă astfel dovadă de o atitudine intelectualistă sau „în orice caz simplistă", pierzându-se din vedere integritatea organismului omenesc, precum şi faptul că „cele spirituale se manifestă prin legătura dintre organele trupului, aşa cum sunt ele, legate în chip trainic, nu separate"[463].

În antiteză cu cele spuse anterior, rugăciunea inimii are în centru unitatea dintre minte şi inimă; mai exact „mintea trebuie coborâtă în inimă, provocând o stare de smerenie a omului, ce poate îmbrăca forma de manifestare a «darului lacrimilor»"[464]. În ultimă instanță deosebirea esențială dintre mistica răsăriteană şi cea apuseană constă în aceea că, dacă prima este o „mistică a luminii", cea de-a doua este o „mistică a întunericului"; spre exemplu Meister Eckhart şi Jakob Böhme au promovat o mistică depersonalizată, caracterizată de un apofatism absolut, pe când un Simeon Noul Teolog a accentuat unirea personală, liberă

[460] *Ibidem*, p. 80-81.

[461] Vezi *Ibidem*, p. 180 ş.u.

[462] *Ibidem*, p. 89. Vezi şi p. 149-150, unde se arată o altă lipsă a „darului stigmatelor": el nu aduce o transfigurare spirituală a omului, nu aduce înălțarea cu Hristos, căci El a adus iubirea vindecătoare pentru toți oamenii.

[463] *Ibidem*, p. 88.

[464] *Ibidem*, p. 95-96.

şi conştientă cu Hristos – iar dacă „întâlnirea între persoană şi persoană este lumină”, cu atât mai mult este lumină „întâlnirea între mine şi Hristos”[465]. Consecinţele sunt vizibile şi pe planul relaţiilor inter-umane, nu doar în raportul omului cu Dumnezeu. Chiar dacă în Occident există o corectitudine în raporturile dintre oameni, el este deficitar în acest sens în raport cu Răsăritul: „căldura omeniei, a ospitalităţii, sentimentul tainei celuilalt, bucuria de a-l vedea pe celălalt… Occidentul nu le are”[466].

Criza culturii apusene a generat şi „panica eshatologică”, teama de un sfârşit iminent, care nu este în esenţă altceva decât manifestarea sentimentului de izolare pe care îl trăieşte omul modern în urma separării sale de Dumnezeu. „Occidentul, folosind un raţionalism care separă, s-a despărţit şi de Dumnezeu”[467] – şi de aici a luat naştere seria filosofiilor atee cu consecinţe funeste nu doar pe plan religios, ci şi cultural şi social. În chip paradoxal, aceste consecinţe au fost experiate în tragismul lor mai mult de Răsărit decât de Apus, sub forma comunismului. În opinia Părintelui Stăniloae, comunismul, care a devorat fizic şi spiritual lumea răsăriteană a Europei, trebuie definit ca un rezultat al gândirii occidentale, importat şi pus în practică în estul Europei. Comunismul – subliniază Părintele Stăniloae – a fost o „satanologie cu origine în filosofia apuseană”[468].

Revenind la distincţia dintre Răsăritul şi Apusul creştin vom preciza că Părintele Dumitru Stăniloae va încerca să identifice câteva reguli generale ale acestei distincţii. De exemplu, el vorbeşte despre caracterul holistic, unitar al Ortodoxiei, în opoziţie cu Apusul care a mers „pe o diversitate contradictorie”[469]. Amintind că în gândirea occidentală predomină un raţionalism excesiv,

[465] *Ibidem*, p. 150-151. Singurul mare mistic apusean mai apropiat de Răsăritul creştin este, în opinia teologului român, Sfântul Ioan al Crucii – dar nici el nu este un „mistic al luminii” deplin, „care să-mi dea bucuria întâlnirii” cu Hristos.

[466] *Ibidem*, p. 97.

[467] *Ibidem*, p. 230.

[468] *Ibidem*, p. 64.

[469] *Ibidem*, p. 170-171.

neechilibrat de sentiment, mergem mai departe pe firul logic al argumentației Părintelui: chiar dacă în romano-catolicism predomină dorința de unitate şi universalitate, ea rămâne la un nivel strict exterior, formal (în acelaşi timp, ceea ce caracterizează protestantismul este individualismul).

Reglementarea celor două extreme sau deviații occidentale poate avea loc numai prin redescoperirea etosului ortodox ce are în centrul gândirii sale „personalismul comunitar". Această expresie este sinonimă cu sobornicitatea sau sinodalitatea, atribut ce a însoțit Biserica încă de la începuturile sale, din ziua Cincizecimii. Sobornicitatea Ortodoxiei desemnează, după cum am arătat într-un capitol anterior, nu o noțiune cantitativă, ci mai mult una calitativă; ea nu este de fel sinonimă cu universalitatea. „Suntem mai puțini decât catolicii, decât protestanții – atrage atenția Părintele Stăniloae – dar asta nu înseamnă că suntem mai puțin universali în gândirea noastră şi că nu am vrea să se impună Ortodoxia peste tot, să covârşească sensul ei"[470]. Procesul de descoperire a bogăției spiritual-teologice de care dă dovadă Ortodoxia a început deja în secolul XX prin intermediul diasporei ruse – iar Părintele Stăniloae face la un moment dat o comparație evaluativă a operei sale în raport cu cea a unor teologi ruşi, ca Vladimir Lossky sau Paul Evdokimov.

Prezentarea mijloacelor prin care Biserica Ortodoxă poate să ofere soluții fiabile la criza ce predomină în lumea modernă, deopotrivă răsăriteană şi apuseană, îl face pe Sorin Dumitrescu să se întrebe dacă nu cumva discursul Părintelui Stăniloae – şi al Ortodoxiei în general – constituie un alibi, o ascundere a problemelor proprii prin lupta dusă contra Occidentului. Deşi intervievatul neagă acest fapt, el nu uită să atragă atenția asupra pericolului potențial şi real pe care-l prezintă: în vremea comunismului, anumite distorsiuni, alunecări de la credință, au apărut datorită spiritului tolerant cu care oamenii Bisericii au tratat ofensiva atee a Partidului Comunist. Aceste alunecări nu au afectat însă fundamentul credinței; Biserica Ortodoxă a fost şi este în continuare

[470] *Ibidem*, p. 29-30.

Biserica cea una şi adevărată a lui Hristos, continuatoarea Bisericii primare. Totuşi, misiunea revine membrilor ei, de a arăta integralitatea credinţei mărturisite, de a o face prezentă în lume într-un mod mai pregnant decât până acum: „Că învăţătura creştină ortodoxă este creştinismul genuin şi integral este incontestabil, dar nu ne facem pe deplin datoria de a o pune în practică. Ar trebui să facem mai mult pentru asta. De la cei mai înalţi până la cei mai simpli”[471] şi iarăşi „Sunt de acord că Biserica nu face cât ar trebui să facă şi că nu suntem la înălţimea misiunii pe care o avem, la înălţimea misiunii pe care o propovăduieşte”[472].

Unul dintre palierele pe care Biserica Ortodoxă trebuie să-şi intensifice prezenţa este cel al raportului cu cultura. Dând dovadă de o atitudine optimistă şi echilibrată, Părintele Stăniloae aminteşte că Sfinţii Părinţi au legat foarte strâns „taina” cu „logosul”. Ei nu au despărţit raţiunea de taine şi aceasta este calea pe care trebuie să calce şi astăzi Biserica. Pe de o parte, „cultura fără înţelegerea lui Dumnezeu nu e o cultură întreagă”, pentru că omul este o taină datorită faptului că a fost creat de Dumnezeu şi poartă „chipul” Lui; pe de altă parte, credinţa nu se află în antagonism cu cultura – „cultura şi credinţa trebuie să meargă împreună. Prin credinţă înţelegem mai bine formele existenţei, formele culturii. Cultura ne ajută să-L admitem pe Dumnezeu ca vârful lumii acesteia. Între ele este prin fire o legătură, nu sunt una împotriva alteia. O spiritualitate nu poate fi integrală dacă este numai o formă de cunoaştere a lumii acesteia, sau numai o credinţă care afirmă pe Dumnezeu fără să dovedească această minune a existenţei”[473].

Nu aceeaşi atitudine optimistă o manifestă însă teologul român atunci când vine vorba de celălalt imperativ al misiunii Bisericii Ortodoxe, *dialogul ecumenic*. Sorin Dumitrescu îi atrage la un moment dat atenţia Părintelui că are tendinţa de a accentua nu ceea ce apropie Orientul şi Occidentul, ca „două confesiuni

[471] *Ibidem*, p. 195.
[472] *Ibidem*, p. 61.
[473] *Ibidem*, p. 252.

surori", ci mai ales deosebirile. Dumitru Stăniloae răspunde la această obiecție amintind de ceea ce îi este propriu spiritului răsăritean – „să pună accentul principal pe adevăr, pe adevărul în Hristos, pe adevărul Treimii. Părinții erau foarte îngăduitori cu toate păcatele, însă când vedeau o erezie, când vedeau că este atacat adevărul lui Hristos, atunci săreau cu toată puterea, ca arşi!"[474].

La insistențele lui Sorin Dumitrescu de a se pronunța asupra şanselor de succes ca Occidentul să recupereze „deraierile" suferite de la integralitatea credinței, Părintele Stăniloae dă un răspuns ce pare a fi marcat de o notă de speranță: „Pe măsură ce va evolua, va creşte şi se va maturiza spiritual. Eu cred că Occidentul este imatur spiritual, are o prea mare şi naivă încredere în ceea ce îi poate da ştiința, fiindcă nu a atins adâncimile de spiritualitate şi duhovnicie". Mulți oameni de seamă din Apus au început să vadă această lipsă, lucru exemplificat de traducerea Filocaliei în alte limbi sau de convertirile produse la Muntele Athos – „Eu cred că încet-încet ei ne vor descoperi" – îşi exprimă speranța Părintele, afirmând că pentru a se realiza această reuşită este nevoie şi de „o anumită înțelegere pentru ei", de manifestare a unui anumit „tact al iubirii"[475].

Cu toate acestea, evocarea experienței proprii de participare la *dialogul ecumenic* demonstrează scepticismul unei posibilități reale de realizare a unității inter-creştine. Cauza e constituită de evitarea părților implicate de a accepta hristocentrismul afirmat

[474] *Ibidem*, p. 98-99. În alt loc, fidel principiului expus de noi într-un capitol precedent dedicat viziunii Părintelui Stăniloae asupra coordonatelor dialogului ecumenic din perspectivă ortodoxă, acesta răspunde la diversele acuzații de fundamentalism şi intoleranță aduse Ortodoxiei prin necesitatea afirmării fără concesii a Adevărului. „Crucea lui Hristos a fost trăită de Ortodoxie, credința integrală a lui Hristos cel integral". Este ceva ce lipseşte Apusului şi la care ortodocşii trebuie să țină cu tărie. A nu rezista la presiunea occidentalilor, crede Părintele Stăniloae, în această privință poate duce la „diluări" ale învățăturii de credință – pericolul maxim al pierderii însăşi esenței noastre. Vezi *Ibidem*, p. 31-33.

[475] *Ibidem*, p. 99.

categoric de ortodocşi ca singura bază de constituire a Bisericii ca Trup unic al lui Hristos şi aceasta în detrimentul scoaterii în prim-plan a altor teme, cum ar fi cele sociale etc… Este cazul unor discuţii contradictorii avute cu nişte romano-catolici, promotori ai „teologiei liberării": „Au venit odată şi aici, la un congres al ecumeniştilor – îşi aduce aminte Părintele Stăniloae. Şi unul dintre reprezentanţii lor a susţinut ideile socialiste. Eu i-am combătut şi vorbeam mereu de Hristos. Iar ei mă întrebau: «De ce tot vorbiţi de Hristos? Aici este vorba de altceva, nu de Hristos.». S-au supărat teribil şi, după ce am plecat, m-au criticat foarte tare pentru că vorbeam de Hristos şi nu de probleme deastea sociale"[476].

Exemplul de mai sus este probabil doar o mostră din eşecurile dialogului ecumenic la care a luat parte Părintele Dumitru Stăniloae şi care l-a făcut pe acesta să îşi exprime opinia cu privire la dificultatea realizării unui dialog sincer şi constructiv cu celelalte biserici. Astfel, deşi recunoaşte că Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică sunt „două surori", el are cuvinte grele la adresa încercărilor prozelitiste ale celei din urmă, făcute prin metoda uniatismului sau a sincerităţii ei vizavi de contribuţia ortodoxă: „Eu am fost la München, la o întrunire cu catolicii, împreună cu Mitropolitul Antonie (Plămădeală n.n.); a propus multe lucruri şi toate le primeau cu entuziasm. Dar nu ştiu cât efect vor fi avut până la urmă"[477]. Poziţia dură faţă de romano-catolici transpare de altfel şi în răspunsul oferit la întrebarea lui Sorin Dumitrescu: „Din contactele dumneavoastră care vi se par mai permeabili – catolicii sau protestanţii?" „Protestanţii" – răspunde Părintele Stăniloae, iar la afişarea nedumeririi interlocutorului – „totuşi, dogmatic vorbind, suntem mai apropiaţi de catolici", se aduce în sprijin ideea că protestanţii „au ceva care nu se bazează pe infailibilitate"; ei se află în căutarea a ceea ce le lipseşte – unitatea –, dar nu o unitate exterioară, ca în romano-catolicism, ceea ce face ca ei să înceapă să admire spiritualitatea ortodoxă[478].

[476] *Ibidem*, p. 65.
[477] *Ibidem*, p. 179
[478] *Ibidem*, p. 196-197.

Ultimul dintre aceste interviuri i-a fost acordat cunoscutului publicist ortodox Costion Nicolescu în noiembrie 1992 în următoarele condiţii: „Părintele tocmai se întorsese acasă, după câteva zile petrecute la Mănăstirea Ţigăneşti. L-am găsit ostenit şi slăbit. Vorbea cu greutate şi tusea îl îneca des. Duhul îi era însă la fel de viu şi de prezent. În ciuda avertismentului maicii Filofteia, care-l îngrijea, l-am ostenit trei sferturi de ceas”[479].

Ţinând cont de timpul în care a fost înregistrat interviul, autorul său nu ezită să folosească expresia de „testament” al Părintelui Stăniloae, ceea ce face şi mai interesante referirile la ecumenism ale acestuia. Astfel, amintind de şedinţa centenară a „Parlamentului” religiilor (înfiinţat în 1893 la Chicago), ţinută la Bengalore (India), şi de participarea unui reprezentant al Bisericii Ortodoxe Române, C. Nicolescu întreabă dacă o astfel de participare „poate să ne fie de folos”. Răspunsul este tranşant: „Nu cred!”, iar explicaţia vine imediat: pe de o parte, acest parlament ar trebui să fie un „parlament de luptă”, de confruntare reală a învăţăturii fiecăruia; pe de altă parte, acest parlament nu se înscrie pe linia patristică: „Părinţii n-au vrut să ţină sinoade ecumenice cu arienii şi nestorienii”. De aceea, afirmă Părintele Stăniloae: „ecumenismul este rău înţeles. Trebuie să observi imediat ce-i lipseşte unei învăţături, unde este erezia în învăţătura despre Hristos – şi să critici. Trebuie să spui nu numai ce este adevărat în învăţătura ta, ci şi ceea ce este greşit în învăţătura altora”[480].

Şi următoarea întrebare vizează raportul cu ceilalţi creştini, de această dată la nivel personal; de la afirmarea prieteniei Părintelui cu teologi catolici şi protestanţi, intervievantul ridică problema generală a relaţiei ce trebuie avută cu oamenii de alte religii. Premiza pe care o numeşte Dumitru Stăniloae ca stând la baza acestei relaţii este „relaţia umană naturală”: încredere şi ajutor reciproc, dar fără compromis în ceea ce priveşte învăţătura de credinţă. Şi activitatea teologului ortodox s-a bazat pe acest

[479] Costion Nicolescu, *Teologul în cetate. Părintele Stăniloae şi aria politicii*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2003, p. 110.

[480] *Ibidem*, p. 112.

principiu, care a fost privit în Occident diferit de către protestanți și romano-catolici: „Eu am fost pe la diferite universități, mai ales protestante și am expus învățătura ortodoxă. Protestanții au multe lipsuri, n-au Biserica, preoția, dar, sunt, așa, mai largi, nu m-au contrazis. Cu catolicii este mai greu; dacă le spui că le lipsește ceva, atunci ei se supără și refuză să mai discute […]”[481].

În fine, la întrebarea concretă a lui Costion Nicolescu: „Credeți că se va mai putea ajunge vreodată la unirea Bisericilor?”, Dumitru Stăniloae dă următorul răspuns pesimist, având ca premize egocentrismul și lipsa de deschidere și sinceritate în dialog: „E greu dacă ne gândim la Apocalipsă… E greu pentru că sunt multe porniri egocentrice. Fiecare ar trebui să prețuiască ceea ce are celălalt în el și să ia mai mult de la alții. Nu știu cum va fi. Toată chestiunea e foarte complicată. Oamenii sunt făcuți să se și întregească, nu numai să se afirme fiecare; să aducă fiecare ceva propriu, să fie deschiși altora. Este greu!”[482].

Evaluare

Părintele Dumitru Stăniloae este, în general, perceput în teologia românească și străină ca fiind un adept al ecumenismului. Astfel, el a fost inclus – ca și Georges Florovsky – printre

[481] *Ibidem*, p. 113. Relevantă este și autoaprecierea pe care Părintele Stăniloae o face cu privire la relevanța operei sale pentru lumea teologică occidentală, relevanță ce reiese mai ales din numărul din ce în ce mai mare de traduceri în alte limbi a operei sale. „Am ales inima teologilor occidentali – afirmă marele teolog român – prezentându-L pe Hristos ca pe Cel ce vine cu iubire către noi, am atins coarda simțirii lor. N-am rămas la o expunere teoretică simplă, sau la aceea a Ortodoxiei ca fiind un simplu rit creștin între altele asemenea”. Prezența vie a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, prin har, ca energie divină necreată, prin jertfa Lui, este ceea ce lipsește altor creștini; este un fapt de care Părintele și-a dat seama și cu ocazia vizitei pe care i-o face un baptist (Emil Bartoș, n n.), care îi mărturisește: „Îmi place de dumneavoastră că ați pus accentul pe Hristos. La noi sunt numai vorbe fără conținut. Am văzut la dumneavoastră conținutul de gândire al Sfinților Părinți, ați reflectat asupra lui Hristos și ați căutat să atingeți toate coardele sufletului nostru”. Vezi *Ibidem*, p. 115.

[482] *Ibidem*, p. 117.

„pionierii" mişcării ecumenice[483], iar alţi exegeţi ai operei sale s-au referit la dimensiunea ecumenică a acesteia[484], la viziunea sa ecumenică cuprinzătoare[485], aşadar la faptul că cel numit cel mai important teolog al secolului XX poate fi aşa descris: „român şi universal. Ortodox şi prin aceasta unit cu toate. Un om care nu se teme. Care nu se teme de Apus, nici de pretenţiile umanismului şi raţionalităţii moderne, ci care încearcă, în chip profetic, să antreneze totul în mişcarea unui autentic divino-umanism..."[486].

Deşi contribuţia Părintelui Stăniloae este mai presus de orice îndoială[487], totuşi anumiţi exegeţi ai gândirii sale vorbesc de o ambiguitate a lui în raportul de iubire ce trebuie să caracterizeze raportul dintre diversele confesiuni creştine. Amintindu-se anumite lucrări „cu un puternic caracter polemizator, îndreptate împotriva non-ortodoxiei"[488], se scoate în evidenţă convingerea lui Stăniloae despre rolul unic şi profetic al Ortodoxiei româneşti – echivalentă cu „o afirmare unilaterală a superiorităţii ortodoxiei româneşti asupra celorlalte tradiţii creştine" – şi deopotrivă „angajamentul său teologic reducţionist şi părtinitor cu celelalte tradiţii creştine", ceea ce face ca el să poată fi privit ca un

---

[483] Cf. Medalionul publicat în Ion Bria şi Dagmar Heller (ed.), *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, WCC Publications, Geneva, 1995, p. 226-230.

[484] Vezi printre alţii Daniel Munteanu, „Dimensiunea ecumenică a teologiei Părintelui Stăniloae", în Ioan Tulcan, Cristinel Ioja (ed.), *Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de-al III-lea mileniu*, Arad, 2006, p. 312-344, sau Constantin Pătuleanu, „Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru Stăniloae", în *Analele Facultăţii de Teologie din Craiova*, nr. 10 (2009), p. 158-168,.

[485] Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică", p. 377.

[486] Olivier Clément, „Cel mai mare teolog ortodox al secolului XX", în *O* 45 (1993), nr. 3-4, p. 128.

[487] Viorel Ioniţă, „Contribuţia Părintelui Dumitru Stăniloae la *dialogul ecumenic*", în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Bucureşti,* nr. 87 (2004), p. 87-93.

[488] Citate sunt lucrările şi studiile îndreptate împotriva uniatismului.

„tradiționalist", sau „chiar fundamentalist"[489]. Dacă S. Rogobete încerca să explice această ambiguitate printr-o posibilă presiune politică exercitată asupra lui Stăniloae, J. Henkel[490] plasează atitudinea anti-ecumenică a acestuia (îndreptată mai ales împotriva Bisericii Greco-Catolice) prin afinitatea cu curentul românismo-gândirist din perioada interbelică. Rămasă mereu vie în gândirea teologului român, această afinitate a dus la încercarea de a forma un „etos național" imediat ce condițiile socio-istorice au permis-o (adică după revoluția din decembrie 1989). Am avea de-a face însă cu o „utopie politică" caracterizată de o supralicitare a trăsăturilor aşa-zise specifice poporului român printr-un limbaj ce părăseşte „cu totul legile logicii argumentative pentru a formula transfigurator în mod apodictic şi romantic conceptul unui etos național românesc"[491].

Totuşi, după cum s-a văzut, la o privire mai atentă pot fi identificate cel puțin trei etape distincte în ceea ce priveşte implicarea sa în dialogul inter-creştin. Aici facem o trecere în revistă a posibilelor cauze ce au dus la această poziție contradictorie a lui Dumitru Stăniloae în raport cu mişcarea ecumenică, pentru ca apoi să încercăm să delimităm principala contribuție adusă de el la dialogul ortodocşilor cu frații lor creştini.

Iată, aşadar, câteva posibile explicații pentru alternanța negativ-pozitiv-negativ în discursul Părintelui Stăniloae față de celelalte tradiții creştine:

---

[489] S. Rogobete, *op. cit.*, p. 260-261. În sprijinul afirmațiilor sale, Rogobete citează şi pe un discipol al Părintelui Stăniloae care vorbise la rândul său despre „o limită serioasă în gândirea Părintelui Stăniloae", la care unele lucrări merg pe o linie „etnocentristă şi antimodernistă", contrazicând astfel „personalismul şi dialogismul său altminteri foarte deschis". Ioan I. Ică jr, „Stăniloae, Dumitru (1903-1993)", în *The Dictionary of Historical Theology*, Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 2000, p. 527-531. Vezi şi Mihai Neamțu, „Between The Gospel And The Nation: Dumitru Stăniloae's Ethno-Theology", *Archaeus. Studies in the History of Religion*, 10 (2006), nr. 3, p. 9-46.

[490] J. Henkel, *op. cit.*, mai ales p. 362-390.

[491] *Ibidem*, p. 383.

1) O posibilă explicaţie ar fi aceea că, în fapt, Părintele Dumitru Stăniloae ar fi avut mereu o atitudine pro-ecumenistă, „falsificată" în preajma sau imediat după moartea sa de un grup de „ucenici" care pretind că Stăniloae ar fi declarat că ecumenismul ar fi „pan-erezia timpului nostru". Preluând şi dezvoltând ceea ce spusese şi Ion Bria[492], Nicolae Moşoiu comentează astfel această pretenţie: „Chiar dacă ar fi adevărată, această afirmaţie, cu siguranţă ruptă din context, este cel puţin prezentată în mod evident tendenţios şi, în niciun caz, nu poate rămâne ca o amprentă pe întreaga operă a celui mai cunoscut teolog român, cu atât mai mult cu cât munca de traducere din opera sa în diferite limbi continuă, iar propagarea unei astfel de declaraţii ar afecta enorm procesul receptării operei sale de către ne-ortodocşi"[493].

2) Dimpotrivă, sub protecţia anonimatului, alţi teologi vorbesc de un Stăniloae anti-ecumenist din convingere, participarea sa la *dialogul ecumenic* nefiind altceva decât o concesie făcută autorităţilor de stat comuniste şi ierarhiei ecleziale. În acest sens postularea ideii de ecumenism la Stăniloae nu este altceva decât o „denaturare" operată asupra gândirii sale de Ion Bria[494]. Impli-

---

[492] I. Bria, „Părintele Dumitru Stăniloae şi hermineutica teologică", p. 167-169, răspunde ferm la unele afirmaţii critice ale Părintelui Stăniloae vizavi de ecumenism, vehiculate de studenţi, jurnalişti, reporteri, teologi autoproclamaţi sau „amatori de Filocalie": „Părintele Stăniloae n-a conceput Ortodoxia ca un *alibi* pentru teze antiecumenice". Mai mult decât atât, „nu există un capitol din Dogmatica sa fără un comentariu asupra implicaţiilor ecumenice ale acestui capitol". În acelaşi timp, „divergenţele confesionale sunt vizate şi numite fără ocol, cu acurateţe şi fermitate", fiind totuşi situate în „centrul mare" al unei *sobornicităţi deschise*, al Tradiţiei patristice inclusive, „ce aparţine tuturor".

[493] N. Moşoiu, *op. cit.*, p. 245.

[494] Ideea se întâlneşte la Ştefan Toma, „Aspecte privind receptarea gândirii teologice a Pr. Dumitru Stăniloae în opera Pr. Prof. Ion Bria", în Nicolae Moşoiu (coord.), *Relevanţa operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viaţa bisericească şi socială actuală. Direcţii noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii şi unităţii Bisericii,* Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2010, p. 565: „Ca şi când convingerea părintelui Dumitru Stăniloae pentru dialogul cu celelalte Biserici creştine nu ar constitui o realitate în în-

carea ecumenică a Părintelui Stăniloae ar fi, din această perspectivă, un accident, poziția sa autentică fiind cea centrată pe superioritatea Ortodoxiei, în general, şi a celei româneşti, în special, în cadrul creştinismului.

3) Un alt posibil răspuns pleacă de la condițiile socio-istorice în care Părintele Stăniloae a trăit şi a scris, condiții care ar fi putut influența decisiv şi concepția sa despre *dialogul ecumenic*. Astfel, vorbind despre publicistica Părintelui Stăniloae – dar reflecțiile acestea pot fi extinse asupra întregii sale gândiri, îmbrățişând, aşadar, şi viziunea ecumenică a Părintelui Dumitru Stăniloae –, Costion Nicolescu recunoaşte influența contextului, de care trebuie ținut seama mai ales atunci când se au în vedere anumite „greşeli" făcute de Stăniloae[495]. Implicarea ecumenică a Părintelui Stăniloae nu poate fi pusă totuşi sub semnul unui oportunism personal cel puțin din următoarele două motive: în primul rând, el analiza orice eveniment şi temă teologică prin prisma învățăturii Bisericii, adică a Tradiției apostolice şi patristice, păstrată şi continuată în Ortodoxie, ceea ce face ca bazele gândirii sale să fie totdeauna teologice[496]; în al doilea rând, caracterul onest al Părintelui Stăniloae, mărturisit în repetate rânduri de cei care l-au cunoscut, înlătură cu desăvârşire orice suspiciune de oportunism personal – cel mult s-ar putea vorbi, în schimb, de „un anumit oportunism în interesul Bisericii, a cărei slujire şi apărare constituia unul dintre țelurile principale ale vieții sale"[497].

---

treaga sa operă, nu pot să nu amintesc părerea unui actual cadru universitar al Facultății de Teologie din Bucureşti, care într-un dialog avut în urmă cu câțiva ani îmi vorbea despre convingerea total antiecumenică a părintelui Dumitru Stăniloae pe parcursul întregii sale vieți, menționându-mi faptul că postularea ideii de ecumenism la părintele Dumitru Stăniloae nu este altceva decât o denaturare pe care părintele Ion Bria i-a operat-o".

[495] Costion Nicolescu, *op. cit.*, p. 17-18: „Detractorilor le vom atrage atenția că greşelile făcute de Părintele sunt totuşi minore şi, într-o anumită măsură, inevitabile în context, precum şi că ele beneficiază totdeauna de circumstanțe extrem de atenuante...".

[496] *Ibidem*, p. 19.

[497] *Ibidem*, p. 20.

4) În fine, un alt posibil răspuns ar consta într-o evoluție pe care a cunoscut-o gândirea ecumenică a Părintelui Dumitru Stăniloae de-a lungul timpului (iar influențele contextelor istorico-politice în care a trăit nu se exclud aici, ci sunt chiar implicite[498]). În acest mod s-ar explica poziția *sinceră* a acestuia atât în deschiderea sa față de alte tradiții creştine, cât şi în afirmarea neîncetată a superiorității Ortodoxiei în raport cu acestea, precum şi cu denunțarea la fel de consecventă a unui fals mod de dialog ecumenic (în speță uniatismul) în detrimentul unui mod autentic de dialog ecumenic pe care trebuie să-l afirme cu tărie Ortodoxia. Cristinel Ioja subliniază că Părintele Stăniloae a luat activ parte la mişcarea ecumenică fără să fie însă de acord întotdeauna şi în totalitate cu evoluțiile şi orientările ecumenismului contemporan lui[499]. Chiar şi Ion Bria, în *Autobiografia* sa, aminteşte de criticile făcute din punct de vedere teologic de ilustrul său predecesor la adresa unor teme ecumenice cum ar fi feminismul[500]. Chiar dacă se consideră că orientarea teologică românească trebuie să urmeze „calea pastorală, misionară şi *ecumenică* (s.n.) deschisă de părintele Stăniloae”[501], totuşi ni se mai reaminteşte că acesta din urmă nu era de acord cu orice fel de ecumenism: Părintele Stăniloae „n-a fost de acord cu probleme «d'astea sociale» – cu care se ocupa Consiliul Ecumenic al Bisericilor –, nici cu metoda lor de a le aborda. Era prea scrupulos cu morala conjugală şi sexuală, cu teologia feministă, cu politizarea teologiei eliberării... Înclinarea Consiliului Ecumenic spre «orizontalism», răspunsurile acestu-

[498] Vezi aici mărturia lui Ion Bria, *Al doilea Botez: itinerarele unei credințe şi teologii de deschidere*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005, p. 108, care aminteşte că lui Stăniloae i s-a cerut să formuleze teze ortodoxe române față de lucrarea de aggiornamento în care se găsea implicat catolicismul în anii '60.

[499] Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică”, p. 379.

[500] Vezi I. Bria, *Al doilea Botez*, p. 166. Această critică făcută teologiilor contextuale şi feministe este pusă de autor pe seama faptului că Părintele Stăniloae nu ar fi avut informații suficiente.

[501] *Ibidem*, p. 255.

ia la crizele economice nu l-au satisfăcut totdeauna. Aceasta i-a schimbat părerea şi despre protestantism. În general, era alergic şi nervos la conferinţele ecumenice în care raportul dintre vertical şi orizontal era frazat *fără discernământ teologic* (s.n.)".

În ce constă însă principala contribuţie adusă de Părintele Dumitru Stăniloae la *dialogul ecumenic*? Ion Bria sublinia că participanţii ortodocşi la acest dialog au folosit „metoda Stăniloae" de a defini şi comunica Tradiţia ortodoxă într-un context ecumenic[502]. Echilibrul teologic specific Părintelui Stăniloae, mai ales în raport cu teologia ortodoxă greacă şi rusă contemporană[503], s-a manifestat inclusiv pe plan ecumenic. Pe lângă faptul că a legat prietenii statornice cu teologi de mare anvergură aparţinând diverselor tradiţii creştine şi a militat intens pentru intensificarea dialogului ecumenic şi pentru identificarea punctelor comune de mărturisire a credinţei între confesiuni (plecând mereu în acest demers de la învăţătura apostolic-patristică), el a lansat mai multe concepte, fundamentate teologic, extrem de importante, în perspectivă ortodoxă, pentru demersul ecumenic: „Biserici nedepline", „sobornicitate deschisă" ş.a. De aceea opera Părintelui Stăniloae „reprezintă prin coordonatele ei interioare o autentică invitaţie la dialog între Biserici şi chiar între religii, având drept fundament iubirea şi dimensiunea cosmică a mântuirii realizate în Iisus Hristos Dumnezeul-Om, aspect mărturisit atât de Sfânta Scriptură, cât şi de Tradiţia Bisericii"[504]. Importanţa sa derivă din deschiderea faţă de tradiţia cultural-teologică apuseană, „neobişnuită pentru un teolog ortodox", iar teologii ortodocşi români din noua generaţie trebuie să fructifice „moştenirea Stăniloae",

[502] *Ibidem*, p. 275-276.

[503] Vezi în acest sens excelentul studiu al lui Calinic Berger, „Face Euharistia Biserica? O comparaţie între ecleziologiile părintelui Dumitru Stăniloae şi mitropolitului Ioannis Zizioulas", în *Tabor. Revistă de cultură şi spiritualitate românească* I (octombrie 2007), nr. 7, p. 13-44. De asemenea, Ştefan Toma, *Tradiţie şi actualitate la Pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu, 2008.

[504] Cristinel Ioja, „Părintele Dumitru Stăniloae – viziunea sa ecumenică", p. 378-379.

să concretizeze din ce în ce mai mult şi mai realistic concluziile implicate în noțiunea, atât de bogată în sensuri, de „sobornicitate deschisă”[505].

[505] Lucian Turcescu, „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity?”, în Idem (ed.), *Tradition and Modernity in Theology*, The Center for Romanian Studies, Iaşi-Oxford-Palm Beach-Portland, 2002, p. 83-103, şi, tot în acest volum, Ronald Roberson, „Dumitru Stăniloae on Christian Unity”, p. 104-125.

IV. Poziția Muntelui Athos

Muntele Athos, singura „republică monahală" din lume, își leagă începuturile întemeierii de așezări monahale de numele Sfântului Petru Athonitul, cel care și-a început activitatea în urma unor vizite și la îndemnul Maicii Domnului[506]. Acest fapt s-ar fi petrecut cândva la începutul secolului al IX-lea, secol în decursul căruia are loc și o formă incipientă de organizare: Sfântul Eftimie obține recunoașterea „lavrei" sale printr-un decret al împăratului Leon al VI-lea (886-912).

Istoria Athosului ca mare centru al monahismului ortodox și ca stat cvasiindependent începe însă, propriu-zis, odată cu venirea aici a Sfântului Atanasie, autorul unei lucrări dedicate Sfântului Antonie – „părintele monahismului" și fondatorul celei mai vechi și a uneia dintre cele mai importante, chiar și astăzi, mănăstiri din Munte, Marea Lavră. Aflat în legătură cu împăratul Nichifor Fokkas (963-968), Sfântul Atanasie a obținut de la acesta un alt decret (*chrysobul*), în anul 963, prin care se hotăra ca Muntele Athos să fie rezervat călugărilor, fiind totodată pus sub protecția directă a împăratului. Astfel, timp de trei secole și jumătate „călugării vor continua să fie feriți de orice intervenție exterioară, incluzând chiar pe cea a ierarhiei Bisericii" (abia în anul 1312 autoritatea a fost trecută de la împărat asupra Patriarhului Ecumenic din Constantinopol, care o exercită până astăzi)[507].

---

[506] Vezi Grigorie Palama, *Scrieri II: Fecioara Maria și Petru Athonitul – prototipuri ale vieții isihaste și alte scrieri duhovnicești*, studiu introd. și trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 289-358.

[507] Alexander Golitzin, *Mărturia vie a Sfântului Munte: Glasuri contemporane din Muntele Athos*, trad. Ioana Dumitrache-Lupescu, EIBMBOR, București, 2006, p. 15.

Secolele al XI-lea şi al XII-lea au consemnat o înflorire a vieţii monahale athonite, atunci au fost fondate mai multe mănăstiri, dintre care multe există şi acum (Vatoped, Xiropotamu ş.a.). De asemenea, alte aşezăminte au fost fondate de popoare aflate în sfera de influenţă culturală bizantină – Ivir (georgiană), Xilorgu (rusă), Hilandar (sârbă), ceea ce face ca Athosul să-şi poată revendica încă de la început statutul de „centru internaţional al monahismului ortodox”[508].

Perioada de înflorire iniţială a fost curmată de un veac de anarhie şi pustiire ce a urmat cuceririi şi jefuirii de către cruciaţi a Constantinopolului, în anul 1204. Aceleaşi nenorociri s-au abătut şi asupra monahilor de la Sfântul Munte, nevoiţi să îndure numeroase suferinţe din partea cavalerilor şi prelaţilor francezi, la fel de însetaţi de jaf ca şi piraţii. Drept urmare, în 1213 athoniţii au recurs la măsura extremă, umilitoare pentru ei, de a cere protecţia papei Inocenţiu al II-lea – aşadar, chiar de la iniţiatorul cruciadei a IV-a –, fără însă ca răspunsul favorabil al acestuia să aibă vreun efect concret (poruncile papei nu aveau mare însemnătate în faţa potenţialei surse de îmbogăţire reprezentată de Imperiul Bizantin aflat în declin).

Suferinţele au sporit şi mai mult în urma opoziţiei monahilor de la Athos în faţa încercărilor unioniste ale unor bazilei care, din motive politice, doreau o alianţă cu papalitatea. Amintim de tentativa din 1274 a împăratului Mihail al VIII-lea (1259-1282); el a instalat un patriarh unionist, Ioan Beccos, şi a exercitat presiuni asupra comunităţii athonite pentru ca aceasta să accepte măsurile sale. Tradiţia orală de la Sfântul Munte susţine că „patriarhul şi împăratul au fost responsabili pentru uciderea deliberată a zeci de monahi şi pentru prigonirea comunităţilor recalcitrante”. Apoi, aceeaşi tradiţie vorbeşte şi de o anume peşteră a „morţilor răi”, unde, până în zilele noastre, zac cadavrele călugărilor care au îngăduit săvârşirea unei *misse* latine la Marea Lavră. În orice caz, raidurile sângeroase ale mercenarilor catolici din 1307 sau 1308 – angajaţi în chip nesăbuit de împăratul Andronic al II-lea – nu puteau să facă altceva decât să sporească şi mai mult

[508] *Ibidem*, p. 16.

resentimentele față de agresiunea latină, manifestată atât pe plan politic, cât şi religios.

Apogeul prosperității athonite şi cea mai semnificativă contribuție a Muntelui Athos la teologia ortodoxă a survenit în secolele XIV-XV, prin fenomenul cunoscut sub numele de „isihasm", care avea în centru practicarea neîncetată a „rugăciunii lui Iisus", ca mod de a ajunge la contemplarea luminii necreate, a slavei dumnezeieşti în care strălucise Hristos la Schimbarea la Față pe muntele Tabor. Această renaştere este legată în special de numele Sfântului Grigorie Palama, mort în 1358 şi canonizat zece ani mai târziu. Văzut mai mult decât o simplă dezbatere între teologi, isihasmul a reprezentat o „revigorare a spiritualității bizantine" ce a revigorat întreaga lume ortodoxă (D. Nicol); ieromonahul Alexander Golitzin scria despre relevanța acestuia: „Nu ar fi o exagerare să spunem că, în anumite privințe, isihasmul şi Muntele Athos au salvat Biserica Ortodoxă, conferindu-i un dinamism proaspăt şi unitate chiar atunci când Bizanțul era gata să se prăbuşească, iar populațiile sale se aflau în pragul captivității musulmane care va dura multe secole. Influența dătătoare de vigoare a Sfântului Munte va fi din nou resimțită în timpuri mai recente şi în împrejurări evident mult mai disperate"[509].

Referitor la guvernarea turcă (1430-1912), vom spune că, pe de o parte, autoritățile turce au arătat o oarecare toleranță față de creştini, inclusiv față de călugării athoniți (cu câteva excepții, cum ar fi perioada de după războiul grec de independență din 1820, când trupe turceşti au fost încartiruite la Athos), dar, pe de altă parte, au practicat o presiune permanentă din punct de vedere fiscal, ceea ce a contribuit semnificativ la sărăcirea mănăstirilor şi la decăderea vieții monahale, mai ales între secolele al XVI-lea şi al XVIII-lea. Cu toate că a fost denumită „evul întunecat" al lumii ortodoxe[510], această perioadă a înregistrat totuşi şi aspecte pozitive în plan duhovnicesc, reflectate în figurile marcante – sfinți şi luminători – pe care Athosul i-a produs acum: la jumătatea secolului al XVI-lea, Sfântul Maxim Grecul, în secolele al XVII-lea şi al

[509] Cf. *Ibidem*, p. 18-19.

[510] *Ibidem*, 19.

XVIII-lea, Sfântul Acachie Cavsocalivitul, iar în secolul al XVI-II-lea, Sfântul Cosma Etolianul, cel care a predicat Evanghelia în nordul Greciei. Două figuri se disting însă în mod semnificativ. Prima este cea a lui Nicodim, călugărit la Muntele Athos în 1775, cel care, pe lângă alte multe scrieri proprii, a publicat *Filocalia* la Veneția, în 1782 – o colecție de scrieri patristice datând din secolele IV-XIV şi despre care acelaşi Alexander Golitzin afirmă: „nu am exagera deloc dacă am spune că această carte (sau colecție de cărți compusă din cinci volume masive) este cea mai importantă lucrare publicată în lumea ortodoxă în ultimele două veacuri”[511]. Cea de-a doua figură este reprezentată de monahul ucrainean Paisie Velicicovski (mort în 1784 şi canonizat în 1988), sosit la Athos pentru a găsi o învățătură despre rugăciune pe care nu o mai putea găsi în Rusia „mutilată” din punct de vedere religios de reformele țarului Petru cel Mare. El a realizat o traducere slavonă a *Filocaliei*, pe care a publicat-o în 1782 la St. Petersburg. Datorită eforturilor Sfântului Paisie şi ale ucenicilor acestuia, renaşterea athonită a iradiat în perioada următoare în întreaga lume ortodoxă, începând cu țările române şi cu Rusia.

În chip paradoxal, eliberarea Greciei de sub jugul otoman (1912) nu a consemnat şi o nouă perioadă de înflorire pentru viața monahală athonită. Dimpotrivă, avem de-a face cu o perioadă de declin, părând că Athosul devenise un anacronism ce nu-şi avea locul în lumea modernă. Astfel, eliberarea de sub „noaptea turcocrației”, în anii 1821-1829, nu a fost urmată de revenirea la tradiția bizantină: polarizarea vieții religioase ortodoxe în Grecia sfârşitului de secol XVIII şi în cea a primei jumătăți de secol XIX între tradiționaliştii conservatori – aşa-numiții „kolyvades”: Sf. Nicodim Aghioritul, Makarios de Corint, Neofit Kavsokalivitul sau Constantin Oikonomos – şi occidentaliştii liberali – reprezentați de Evghenios Vulgaris, Adamantios Korais, Theoklitos Pharmakidis ş.a. – pare să se încheie acum cu victoria celor din urmă, odată cu impunerea de către marile puteri europene pe tronul noului regat grec modern al unui reprezentant al casei germane princiare din Bavaria. Şi aceasta pentru că „politica regilor ba-

[511] *Ibidem*, p. 21.

varezi a urmărit sistematic legarea Greciei de Occident prin promovarea valorilor culturii greceşti clasice, antice, al cărei spirit fusese continuat de la Renaştere încoace de cultura Occidentului vest-european, şi reprimarea metodică (adesea cu metode administrative brutale) a reprezentanţilor valorilor culturii ortodoxe a elenismului patristic şi bizantin"[512]. Urmările au constat în politica de desprindere a Bisericii Greceşti de legăturile ei tradiţionale cu Patriarhia Ecumenică de Constantinopol, reprimarea şi discreditarea monahismului ortodox (prin „reforma" regelui Otto de Bavaria din cele 500 de mănăstiri din sudul şi centrul Greciei au fost desfiinţate 425), şi înfiinţarea Facultăţii de Teologie din Atena (1837), o instituţie de stat aflată în afara controlului Bisericii şi în care predau laici cu studii în Occident[513]. Se mai adăuga şi impunerea unei religiozităţi populare de factură pietist-protestantă, fiind încurajată astfel înfiinţarea asociaţiilor laice misionare[514].

[512] Ioan I. Ică jr, „Profil teologic athonit contemporan: monahul Teoclit Dionisiatul sau «prologul» în Grecia al «dialogurilor» la Athos", în Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, vol. I: *Monahismul aghioritic*, trad. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, p. IX-X.

[513] Spre exemplu, dintre cei 33 de profesori activi aici în perioada 1837-1937, 27 fuseseră formaţi în Germania, iar ceilalţi la academii teologice ortodoxe ruse, ce urmau însă acelaşi model apusean de organizare şi funcţionare.

[514] Theodoros Zissis caracteriza aceste organizaţii în felul următor: „Deşi motivele întemeierii acestor asociaţii erau în sine bune, rezultatele n-au satisfăcut aşteptările, confirmându-se aserţiunea că teologia nu poate fi rodnică decât în Biserică, chiar dacă episcopii sunt păcătoşi. Foarte curând, aceste asociaţii s-au lăsat influenţate şi s-au organizat după modelul mişcărilor occidentale similare, mai ales protestante. Ele s-au îndepărtat de parohie şi Biserică, făcându-şi centre de acţiune din săli şi adunări private. Puneau accent pe predică şi pe cântarea creştină proprie, diminuând valoarea evlaviei ortodoxe tradiţionale. Accentuau excesiv valoarea Sf. Scripturi în raport cu Tradiţia Sf. Părinţi şi se temeau de dezvoltarea monahismului ortodox, ca unul opus, prin structura sa ierarhică şi ţelurile lui spirituale, instituţiilor lor. Defăimau şi luptau împotriva monahismului Bisericii, negau responsabilitatea episcopilor în orice manifestare spirituală în favoarea preoţiei universale. Deşi ţelul acestor asociaţii era promovarea evlaviei poporului, ele s-au dezvoltat în curând ca grupuri închise în care membri erau primiţi

numai cei «buni» în sensul concepţiei lor despre morală. Dominant era un fel de egoism fățarnic şi tendinţa de a-i privi pe ceilalţi ca nişte păcătoşi. Iar speranţa pentru succesul operei lor, aceste organizaţii şi-o puneau nu în Dumnezeu şi în Biserică, cât în oamenii politici de la putere." Theodoros Zissis, „Orthodoxe Theologie in Griechenland heute", în *Théologie dans l'Eglise et dans le monde*, Chambésy-Géneve, 1984, p. 179-180, apud *Ibidem*, p. X-XI. Vezi şi Christoph Maczewski, *Die Zoi-Bewegung Grichenlands. Ein Beitrag zum Traditionproblem der Ostkirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970, şi Vassilios N. Makridis, „The Brotherhoods of Theologians in Contemporary Greece", în *GOTR*, nr. 2 (1988), p. 167-187. Dintre asociaţiile religioase misionare laice importanţa cea mai mare a avut-o frăţia „Zoi" (Viaţă), înfiinţată în anul 1907. Cu toată opoziţia şi încercarea de menţinere pe linia unei Ortodoxii populare tradiţionale „romaice" a unor scriitori, pictori şi chiar militari şi laici ce urmăreau linia programatică trasată de Sf. Cosma Etolianul (1714-1774) – cele mai cunoscute nume sunt gen. Makryannis (1797-1864), romancierul Al. Papadimandi (1851-1911), supranumit „Dostoievski"-ul elen, sau scriitorul şi iconograful Photios Kontoglu (1897-1965) –, expansiunea şi importanţa frăţiei va creşte neîncetat, atingând apogeul în deceniul şase al secolului XX: dacă în anul 1938 ea număra 300 de şcoli catehetice şi 35000 de elevi (fiind recompensată cu premiul întâi la Congresul protestant mondial al Şcolilor de duminică de la Oslo), în anul 1959 ea deţinea 2216 şcoli cu 147740 de elevi. După al Doilea Război Mondial şi războiul civil provocat de partizanii comunişti din nord-vestul ţării (1946-1949), conducătorul de atunci al asociaţiei „Zoi", arhim. Serafim Papakostas, a încheiat o alianţă politică cu avocatul Alexandros Tsirintanis, împreună preconizând combaterea creşterii influenţei comunismului în Grecia prin instaurarea unei „civilizaţii eleno-creştine". Urmările au fost însă negative: „Punerea dezastruoasă în practică a acestui ideal politic avea să se facă în timpul dictaturii militare din anii 1967-1974, perioadă în care influenţa politică şi ecleziastică a «frăţiei» avea să atingă cota maximă (prin înlăturarea unor ierarhi de seamă şi crearea necanonică a unui Sfânt Sinod alcătuit din ierarhi tineri, proveniţi din sânul aristocraţiei sau simpatizanţi ai ei), compromiţându-se însă grav prin participarea la abuzurile juntei militare". Vezi Ioan I. Ică jr, „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas şi conflictul antropologiilor", în Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediţia a II-a, studiu introd. şi trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1999, p. 22-23. Departe de a ajunge o forţă religios-morală capabilă să ducă la instaurarea idealului „civilizaţiei eleno-creştine", mişcarea „Zoi" a cunoscut, aşadar, un proces de dezintegrare internă ce se va încheia prin părăsirea asociaţiei de către un

Desigur, între toate aceste „pseudo-forme" ortodoxe (ca să preluăm formularea lui G. Florovsky) şi credinţa tradiţională apărată de Muntele Athos nu putea exista decât antagonism (acest conflict, mai mult sau mai puţin, a continuat şi continuă până astăzi – vezi de exemplu opoziţia profesorului de la Atena P. Trembelas şi a „neozoistului" Chr. Yannaras faţă de „misticismul apofatic" şi conservatorismul tradiţiei ortodoxe promovate de Muntele Athos, ca şi răspunsurile acestuia prin vocea unor egumeni ca Teoclit Dionisiatul, Vasilios Stavronikitul sau Gheorghios Grigoriatul).

Probabil că „vocea" Athosului nu s-ar fi auzit cu atâta putere dacă acesta nu ar fi cunoscut renaşterea produsă în 1968 de iniţiativa părintelui Vasilios Gandikakis de a se aşeza în mănăstirea părăsită de la Stavronikita. Acesta a reprezentat un model de înnoire a vieţii moral-spirituale athonite; rând pe rând mănăstirile s-au repopulat, fapt dublat şi de creşterea calitativă a nivelului cultural-teologic al monahilor. În 1973 părintele Efrem de la Schitul Nou, ucenic al renumitului stareţ Iosif Isihastul, şi-a adus ucenicii la Mănăstirea Filoteu, practic abandonată. În acelaşi an (1973), de Crăciun, părintele Emilianos (Vafeides) a dus o altă comunitate, de la Marea Meteora, din Tesalia, la Simonopetra. În iulie 1974, părintele Gheorghe (Kapsanis), fost profesor de teologie la Universitatea din Atena, a venit în fruntea unui grup din insula Evvia la Mănăstirea Grigoriu. În 1975, un al doilea grup de monahi de la Schitul Nou, condus de părintele Hristodulos, s-a stabilit la Cutlumuş, lângă Karyes, iar în 1976, Xenofont a

grup de 60 de membri conservatori, în frunte cu profesorul Trembelas, nemulţumiţi de numirea ca lider al „Zoi"-ului a arhim. Ilia Mastroyanopoulos, un moderat. Anul 1959 va consemna deci apariţia unei alte frăţii teologice, „Sotir" (*Mântuire*). În fine, a treia asociaţie religioasă laică din Grecia, „Stavros" (*Cruce*), a apărut în 1959 (o formă mai organizată a primit în 1966) şi a fost dominată de figura lui Augustinos Kantiotes, ajuns mai târziu episcop de Florina. Spre deosebire de organizaţiile „Zoi" şi „Sotir", „Savros" se adresa mai ales populaţiei rurale şi muncitorilor din oraşele mici, definindu-se şi printr-o critică mult mai virulentă, aproape fanatică, faţă de Biserica şi societatea elenă.

revenit la viaţă datorită unui grup aflat sub îndrumarea părintelui Alexie care, ca şi cei de la Simonopetra, venise tot de la Meteora. Dochiariu, cea mai nordică dintre mănăstirile de pe coasta de vest a peninsulei, a primit un grup de tineri monahi din afara Muntelui, în 1979, şi, în acelaşi timp, a devenit mănăstire de obşte, după secole de viaţă idioritmică. Anul 1980 a adus înnoirea a trei mănăstiri: Xiropotamu şi Konstamonitu au fost colonizate cu monahi de la Filoteu, iar Xiropotamu a trecut şi ea de la modul de viaţă idioritmic la cel de obşte; Dionisiu a primit un grup din Munte sub conducerea părintelui Haralambie, un alt ucenic al Bătrânului Iosif. În acelaşi an, a avut loc poate cel mai clar semn al renaşterii. Din proprie iniţiativă, Marea Lavră a Sfântului Atanasie a devenit mănăstire de obşte ca în vremea întemeietorului ei. Schimbările au continuat şi în anii ’80. Karakalu a primit un al treilea grup de la Filoteu, în timp ce Mănăstirile Hilandar, Vatoped şi, mai recent (în 1988), Ivir au trecut toate de la idioritmie la viaţa de obşte sub îndrumarea unui stareţ. Pantocrator, ultima mănăstire rămasă idioritmică, a primit un nou grup de călugări şi statutul de koinovion la începutul lui 1992. „Acum ciclul a ajuns la final. Declinul care începuse în ultimii ani ai Bizanţului şi se generalizase la Athos la începutul secolului al XVIII-lea se încheia”[515]. Scurta noastră incursiune istorică a demonstrat elocvent rolul important jucat de Muntele Athos, „grădina Maicii Domnului”, în viaţa monahală şi în teologia Bisericii Ortodoxe. Plecând de la lucrarea de apărare a credinţei apostolice şi patristice pe care au exercitat-o călugării athoniţi de-a lungul a peste un mileniu – lucrare „mărturisitoare” chiar în sensul propriu al termenului, cel martiric –, Sfântul Munte a fost denumit „centru mistic, dogmatic şi cultic, spiritual al Ortodoxiei”, „citadelă milenară a monahismului ortodox”, „placă turnantă” şi „integrare” în istoria teologiei şi spiritualităţii ortodoxe, loc având o semnificaţie providenţială şi dătătoare de ton în istoria Răsăritului ortodox[516].

---

[515] A. Golitzin, *op. cit.*, p. 28-29.

[516] Ioan I. Ică jr, „Profil teologic athonit contemporan: monahul Teoclit Dionisiatul sau «prologul» în Grecia al «dialogurilor» la Athos”, în Teoclit Dionisiatul, *op. cit.*, vol. I, p. VI-VII.

Înşişi monahii athoniți au încă vie conştiința rolului important pe care îl au de jucat în lume, în general, şi în Ortodoxie, în special. Astfel, Arhimandritul Efrem, starețul Mănăstirii Vatoped, scrie că „mesajul pe care-l transmite Sfântul Munte întregii lumi este că viața omenească capătă valoare şi omul reuşeşte în viață, dacă are o comuniune corectă cu Dumnezeul cel adevărat, Care este Însuşi Iisus Hristos. Acesta se găseşte, se descoperă întru învățătura Lui cea dreaptă. Iar noi susținem cu îndrăzneală că Biserica Ortodoxă a păstrat nefalsificată învățătura lui Hristos pe care Acesta a adus-o pe pământ”[517]. De asemenea, dacă Arhimandritul Vasilios de la Mănăstirea Iviron considera că „în Sfântul Munte s-a păstrat inima spiritualității ortodoxe”, în special înaintea influențelor apusene provenind din ceea ce Părintele George Florovsky denumea „captivitatea babilonică a Bisericii Ortodoxe”[518], Ieromonahul Macarios, starețul de la Mănăstirea Simonopetras, sublinia în ce sens Athosul este în Ortodoxie un „Munte Sfânt”: „Cu adevărat credem că Athosul este un Munte Sfânt. Pentru Biserica Ortodoxă este un factor de redescoperire a valorilor existențiale ortodoxe, a esenței, a identității ei, mai bine zis, identitatea apropiată de experiența de viață monahală”[519].

Concluzionând, „vocea athonită” a avut şi are o mare însemnătate în lumea ortodoxă, ceea ce face să nu fie lipsit de semnificație şi ceea ce ea spune în privința ecumenismului, a raportului dintre ortodocşi şi ceilalți creştini. În prima parte a acestui capitol ne vom referi astfel la principalele documente oficiale elaborate

---

[517] George Căbaş, *Părinți contemporani din Sfântul Munte Athos*, Ed. Anastasis, Sibiu, 2007, p. 31.

[518] *Ibidem*, p. 35.

[519] *Ibidem*, p. 48. Bătrânul Dionisie, duhovnicul de la Mănăstirea Colciu, nu se sfia chiar să spună despre Sfântul Munte că este „raiul lui Dumnezeu pe pământ”. Vezi Damaschin Grigoriatul, *Povățuiri din Sfântul Munte: Convorbiri cu Părinți athoniți contemporani*, trad. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2009, p. 118. Pentru alte mărturii despre spiritualitatea athonită de azi mai vezi şi Heruvim Karambelas, *Părinți duhovniceşti contemporani de la Sfântul Munte Athos*, 2 vol., trad. Felix Truşcă şi Cornel Savu, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

mai recent de Chinotita Sfântului Munte, cu referire directă la dialogul ortodocşilor cu ceilalți creştini – un subcapitol aparte va trata poziția față de dialogul cu creştinii ce nu au acceptat hotărârile Sinodului de la Calcedon –, pentru ca în partea a doua a acestui capitol să trecem pe scurt în revistă câteva poziții personale ale unor părinți duhovniceşti athoniți, tot privitoare la această temă nevralgică a lumii ortodoxe contemporane – ecumenismul.

Scrisoarea din 1993

Reprezentanții şi conducătorii celor douăzeci de mari mănăstiri din Sfântul Munte trimiteau o scrisoare Patriarhului Ecumenic Bartolomeu (şi concomitent şi altor Biserici Ortodoxe autocefale implicate în *dialogul ecumenic*), datată 8 decembrie 1993, ce avea ca subiect modul în care, din perspectivă ortodoxă, ar putea avea loc unirea Bisericilor. Această unitate era exprimată chiar de la început ca fiind speranța tuturor, după chiar cuvintele rugăciunii Domnului Iisus Hristos: „…ca toți să fie una" (*In* 17, 21), dar unicul mod de realizare îl poate constitui, după Părinții Athoniți, doar revenirea heterodocşilor la Biserica Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească, Biserica Ortodoxă (după cum se pronunța şi teologul grec al diasporei americane, Ioannis Romanidis).

Poziția ortodocşilor în raport cu creştinii heterodocşi este, aşadar, una ambivalentă: pe de o parte, ortodocşii le oferă dragoste şi ospitalitate în numele lui Hristos, pe de altă parte, nu se poate avea o comuniune eclezială, din cauza sentimentului dureros că suntem despărțiți în credință. În acelaşi timp, mărturisind schisma produsă inițial între ortodocşi şi necalcedonieni, iar mai apoi între ortodocşi şi apuseni, trebuie să recunoaştem că avem de-a face cu „o dramă asupra căreia nu trebuie să păstrăm tăcerea" sau să fim nepăsători. Dar nici eforturile de unire, conform zicerii patristice: „Un lucru bun nu este bun dacă nu este dobândit pe o cale bună", nu trebuie să aibă loc oricum – „nici prin ținerea sub tăcere sau deprecierea învățăturilor ortodoxe", nici prin „îngăduirea învățăturilor false ale heterodocşilor, deoarece

nu ar fi o unire în Adevăr". Dimpotrivă, mergându-se pe această cale, se deschide uşa pentru „noi schisme şi noi diviziuni şi nenorociri asupra deja dezbinatului trup al Ortodoxiei". Pentru a putea face faţă provocărilor ecumenice şi socio-culturale globale actuale, se cuvine mai ales ca Ortodoxia să întărească unitatea Bisericilor locale şi să ofere „mădularelor ei îngrozite" întărirea duhovnicească, sunând din „trâmbiţa Puterii şi a Harului ei răscumpărător unic" şi vădindu-l pe acesta „omenirii celei căzute".

Comunitatea monahală athonită declară că urmăreşte cu interes evoluţiile în mişcarea şi în dialogurile „aşa-zise ecumenice", luând notă atât de aspectele pozitive, cât şi de cele negative – „uneori cuvântul Adevărului este împărţit cu dreptate, iar alteori se fac compromisuri şi concesii privind chestiuni importante ale Credinţei". Urmează apoi trei secţiuni prin care se urmăreşte reliefarea: 1. Expunerii unor astfel de concesii şi compromisuri inacceptabile din partea ortodocşilor; 2. Analizării pe teme a unui document recent la acea dată, care exemplifică această atitudine şi 3. Încercării de a identifica de ce dialogul ortodocşilor cu romano-catolicii nu poate fi încununat de succes, totul încheindu-se cu un sfat, o rugăminte adresată Patriarhului Ecumenic.

Prima secţiune aminteşte de câteva declaraţii şi acţiuni îndreptate „împotriva Sfintei noastre Credinţe", cum ar fi cazul Patriarhului Alexandriei (Parthenie), care a declarat în mai multe rânduri că s-ar cuveni să-l recunoaştem pe Mahomed ca profet, sau cazul Patriarhiei Antiohiei, care a iniţiat comuniunea cu necalcedonienii, fără o hotărâre pan-ortodoxă. Cea mai mare gravitate era reprezentată, ni se spune, de declaraţia comună, din iunie 1993, la Conferinţa de la Balamand, a Comisiei Mixte de Dialog între romano-catolici şi ortodocşi. Aici nu s-a ţinut seama de principalul obstacol al unirii dintre Bisericile Romano-Catolică şi Ortodoxă – Uniaţia (vezi declaraţia celei de-a treia Conferinţe pan-ortodoxe de la Rodos, după care „Uniaţia şi dialogul, în acelaşi timp, sunt incompatibile") –, fiind încălcate şi mai multe principii ecleziologice ortodoxe, fapt analizat în secţiunea a doua a scrisorii.

Astfel, una dintre „abaterile fundamentale" din documentul de la Balamand vizează ideea conform căreia atât Biserica Ortodoxă, cât şi cea Romano-Catolică ar fi ajuns la pretenţia de a fi singura Biserică adevărată, din cauza conflictelor misionare dintre ele (care au dus şi la apariţia Uniaţiei), ce a avut drept consecinţă nefericită şi actul de rebotezare a unor creştini (paragraful 10). Comunitatea athonită afirmă însă că, în special în faţa deviaţiilor doctrinare (cum ar fi şi cele ale romano-catolicilor), Biserica Ortodoxă a posedat mereu conştiinţa că este: „continuatoarea neprihănită a Uneia, Sfinte, Catolice şi Apostolice Biserici a lui Hristos", chiar şi înainte de apariţia Uniaţiei. Este însă adevărat că afirmarea acestei conştiinţe a deplinătăţii Ortodoxiei s-a accentuat în momentul intensificării acţiunii prozelitiste romano-catolice, luându-se atitudine faţă de primatul papal, *filioque* sau ale erezii (vezi Sfântul Marcu Eugenicul, Sfântul Fotie sau Sfântul Grigorie Palama).

Paragraful 13 al Declaraţiei de la Balamand afirmă că „de fiecare parte se recunoaşte că ceea ce Hristos a încredinţat Bisericii Sale – profesarea credinţei apostolice, participarea în aceleaşi sacramente, deasupra tuturor preoţia unică, celebrând unica jertfă a lui Hristos, succesiunea apostolică a episcopilor – nu poate fi proprietatea exclusivă a uneia dintre Bisericile noastre. În acest context, este clar că orice formă de rebotezare trebuie evitată". În pofida intenţiilor pozitive de realizare a comuniunii, se uită că aceasta nu este, pur şi simplu, un act uman, ci una teantropică, „o comuniune de îndumnezeire (*theosis*)". Ar fi însă imposibil de realizat această comuniune cu romano-catolicii atâta vreme cât aceştia nu acceptă învăţătura despre energiile divine necreate, ba, mai mult, „zace în cacodoxie (învăţătură greşită)": *Filioque*, infailibilitatea papală, harul creat ş.a.m.d. Încercările de unire romano-catolice sunt privite ca un act de manipulare şi înşelare a conştiinţei ortodoxe; după cum ni se spune, „planul este ca unirea să aibă loc, în pofida deosebirilor, prin recunoaşterea reciprocă a Tainelor şi a succesiunii apostolice a fiecărei Biserici şi aplicarea intercomuniunii, limitată la început, iar apoi extinsă. După

aceasta, diferențele de doctrină pot fi discutate doar ca păreri teologice".

Făcându-se referire la metoda romano-catolică de realizare a unirii cu Ortodoxia, una din perspectivă umanistă, le este adresată o serie de întrebări retorice celor ce au semnat, din partea ortodoxă, documentul de la Balamand: „Constituie *filioque*, primatul şi infailibilitatea (papală), purgatoriul, imaculata concepție şi harul creat o mărturisire apostolică? În pofida tuturor acestora este cu putință pentru noi ortodocşii să recunoaştem drept apostolică mărturisirea şi credința romano-catolicilor?

Aceste grave abateri teologice ale Romei sunt erezii sau nu?

Dacă sunt, aşa cum au fost numite de către Sinoadele şi părinții ortodocşi, nu implică aceasta invaliditatea Tainelor şi a succesiunii apostolice a heterodocşilor şi a cacodocşilor de acest soi?

Este cu putință ca plinătatea harului să existe acolo unde nu există plinătatea adevărului?

Este cu putință a-L diferența pe Hristosul adevărului de Hristosul Tainelor şi al succesiunii apostolice?

Succesiunea apostolică a fost mai întâi aşezată de către Biserică ca întărire istorică a păstrării neîntrerupte a adevărului ei. Dar atunci când adevărul însuşi este deformat, ce înțeles poate avea o păstrare formală a succesiunii apostolice? Nu au avut adesea marii ereziarhi acest fel de succesiune exterioară? Cum este cu putință ca şi ei să fie priviți ca şi purtători ai Harului?

Şi cum este cu putință ca două Biserici să fie socotite ca «Biserici Surori», nu pentru obârşia lor comună pre-schismă, ci pentru aşa-zisa lor mărturisire, har sfințitor şi preoție comune în pofida marilor lor deosebiri în dogme?

Cine dintre ortodocşi poate accepta ca adevărat urmaş al Apostolilor pe cel infailibil, pe cel cu primatul de autoritate de a stăpâni asupra întregii Biserici şi de a fi conducătorul religios şi lumesc al Statului Vatican?

Nu ar fi aceasta o negare a Credinței şi a Tradiției Apostolice?

Ori semnatarii acestui document nu ştiu că mulți dintre romano-catolicii de astăzi gem sub piciorul papei (şi sub sistemul

său ecleziologic, scolastic şi centrat pe om) şi doresc să vină la Ortodoxie?

Cum se poate ca aceşti oameni ce sunt chinuiți spiritual şi doresc Sfântul Botez să nu fie primiți în Ortodoxie, deoarece se presupune că acelaşi Har se găseşte şi aici şi acolo? Nu ni se cuvine, în acest moment, să le respectăm libertatea religioasă, aşa cum cere Declarația de la Balamand cu altă ocazie, şi să le acordăm Botezul Ortodox? Ce apărare vom înfățişa Domnului dacă ținem deoparte plinătatea Harului de la cei ce, după ani de chin şi căutare personală, doresc Sfântul Botez al Bisericii noastre Una, Sfântă, Catolică şi Apostolică?"

În continuare este analizat şi paragraful 14 al documentului, unde este citat Papa Ioan Paul al II-lea, cel care vorbise despre „efortul ecumenic al Bisericilor Surori: a Răsăritului şi a Apusului, aşezat în dialog şi rugăciune", pentru realizarea comuniunii desăvârşite şi totale, nu prin absorbție, nici prin fuziune, ci „ca o întâlnire în adevăr şi dragoste". La aceste afirmații scrisoarea athonită reacționează, reamintind de deosebirile dogmatice între ortodocşi şi romano-catolici („dar când există deosebiri în dogme nu poate exista unitate întru Hristos"). Apoi, imposibil de acceptat ar fi şi sintagma „Biserici surori", căci „niciodată nu a fost numită Biserica Ortodoxă o soră a oricăreia dintre bisericile heterodoxe, indiferent de gradul acestora de heterodoxie sau de cacodoxie". Ținând cont de aceste aspecte, se pune întrebarea dacă semnatarii ortodocşi ai documentului nu au fost influențați de „sincretismul religios şi minimalismul doctrinar", produse ale secularizării şi umanismului, făcându-se astfel recunoaşterea de către nişte ortodocşi a „teoriei ramurilor". În orice caz, această teorie, de factură protestantă, se găseşte în deplină contradicție cu viziunea Ortodoxiei că este unica şi adevărata Biserică, viziune mărturisită de mai multe sinoade panortodoxe (1722, 1727, 1838, 1848), ca şi de primii participanți ortodocşi la *dialogul ecumenic*. Este şi cazul Părintelui Georges Florovsky, care la Conferințele ecumenice de la Lund (1952), Evanston (1954) sau New Delhi (1961) a mărturisit la rândul său că: Biserica Ortodoxă este

Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească, „neschimbată din vremea apostolică"; singura ce poate pretinde acest lucru, nu de la sine, ci ca dar de la Dumnezeu; în fine, ocupă o poziție deosebită şi extraordinară în creştinătatea nedivizată, fiind purtătoare şi martoră a tradiției străvechii Biserici nedespărțite, aflată în succesiune neîntreruptă cu aceasta în preoție, viață sacramentală şi credință. Este o convingere împărtăşită şi de alt teolog ortodox contemporan, Dumitru Stăniloae, „un teolog remarcabil nu doar pentru înțelepciunea sa, ci şi pentru amploarea şi cugetul ortodox al perspectivei ecumenice". Şi acesta a insistat asupra necesității unității doctrinare şi euharistice, asupra necesității intrării în Biserica Ortodoxă ca premisă a recunoaşterii validității unei Taine săvârşite anterior în afara limitelor sale canonice, dar mai ales a diferențelor doctrinare grave dintre ortodocşi şi romano-catolici (cum ar fi primatul papal), care împiedică comuniunea eclezială dintre ei.

Amintind de reflecțiile teologului grec Ioan Karmiris, ultima secțiune a scrisorii athonite din 1993 scoate în evidență promovarea în continuare a greşelilor doctrinare în romano-catolicism, atât la Conciliul II Vatican (1963), cât şi în Enciclica papală „Către episcopii Bisericii Catolice" (28 mai 1992) sau într-un „Ghid ecumenic" prezentat de cardinalul Cassidy la întâlnirea episcopilor romano-catolici (10-15 mai 1993, aşadar cu o lună înainte de Balamand). Toate acestea au reprezentat ocazii de reafirmare a convingerii că unica Biserică a lui Hristos subzistă în Biserica Romano-Catolică, condusă de „urmaşul lui Petru" şi episcopii aflați în comuniune cu el (papa); iar în calitatea sa de „vicar al lui Hristos şi păstor al întregii Biserici", Pontiful Romei este infailibil, adică posedă autoritatea eclezială deplină, cea mai înaltă şi universală, mai ales atunci când se pronunță *ex cathedra*. Sunt afirmații aflate în contradicție cu învățătura ortodoxă, după care Iisus Hristos este singurul Cap al Bisericii, veşnic şi infailibil, şi singurul Care asigură unitatea Bisericii.

Ținând cont de cele afirmate anterior, neputându-se face nici concesii privind centralitatea Dumnezeu-omului în Biserică, re-

prezentanții Sfântului Munte Athos fac următorul apel: „Adânc îndurerați în suflet din pricina celor de mai sus, apelăm la voi, părintele nostru duhovnicesc, şi, cu cel mai adânc respect, vă chemăm şi vă implorăm, cu înțelegerea şi sensibilitatea voastră pastorală caracteristică, să luați această chestiune extrem de gravă în mână şi să nu acceptați documentul [de la Balamand] şi în general să acționați în toate căile cu putință spre a împiedica urmările nedorite pe care le va avea asupra unității pan-ortodoxe, dacă se va întâmpla ca unele Biserici să îl adopte". De asemenea, se mai adresează rugămintea de a se păstra, „în vremea aceasta de confuzie duhovnicească, compromis, secularizare şi scădere a acuității noastre doctrinare", învățătura dreaptă (*Rm* 6, 17), apostolică şi patristică.

Comunicatul din 2006

Acest comunicat a fost dat la 17/30.12.2006 de comunitatea athonită în urma vizitei Papei Benedict al XVI-lea la Patriarhia Ecumenică, cu ocazia prăznuirii Sfântului Apostol Andrei (30 noiembrie 2006), sărbătoarea tronului patriarhal, şi a vizitei ulterioare a Arhiepiscopului Hristodul al Atenei la Vatican (14 decembrie 2006).

La începutul documentului se precizează că, deşi monahii din Sfântul Munte respectă Patriarhia Ecumenică, sub a cărei jurisdicție canonică se află, pe Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, precum şi Biserica Greciei, din care provin cei mai mulți dintre aceştia, totuşi vizitele amintite îi determină să ia atitudine negativă. Motivul: „Dorim şi ne vom lupta toată viața să păstrăm comoara încredințată de Sfinții Părinți, pe care ne-au lăsat-o ca moştenire Sfinții Ctitori ai Sfintelor noastre Mănăstiri şi pururi pomeniții părinți dinainte de noi. Trăim pe cât putem Taina Bisericii şi Credința Ortodoxă neîntinată potrivit celor pe care zilnic le învățăm din Sfintele Slujbe, din citirile sfinte şi din întreaga învățătură a Sfinților Părinți, care este formulată în scrierile lor şi în hotărârile Sinoadelor Ecumenice. Păzim ca pe lumina ochilor conştiința noastră dogmatică, pe care o edifică cercetarea cu plăcere a lup-

telor pline de râvnă şi a izbânzilor împotriva feluritelor erezii, a luptelor Sfinților Părinți Mărturisitori, şi mai ales ale celui între Sfinți Părintelui nostru Grigorie Palama, ale Cuvioşilor Mucenici Athoniți şi ale Cuviosului Mucenic Cozma, Protosul Sfântului Munte, ale cărui Sfinte Moaşte cu multă evlavie le sărutăm şi a cărui sfântă pomenire o prăznuim. Ne temem să tăcem ori de câte ori se pun probleme care privesc moştenirea lăsată de Părinți. Simțim greaua răspundere față de cuvioşii părinți şi frați ai întregii Comunități athonite şi față de poporul credincios al Bisericii, care priveşte la monahismul athonit ca la păzitorul neînduplecat al Sfintelor Tradiții".

Tocmai pe baza acestei „grele răspunderi" se respinge actul de primire a Papei. Este un act aflat în „dezacord cu normele ecclesiologiei ortodoxe", căci „primirea Papei s-a făcut ca şi cum era vorba de un episcop canonic al Romei"[520]. Dar „instituția papală nu a făcut niciun pas înapoi în privința învățăturilor ei eretice şi în politica ei, ci, dimpotrivă, în practică promovează şi încearcă în mod evident să întărească Uniația şi dogmele despre primat şi infailibilitate, înaintând mai mult în promovarea rugăciunilor comune interreligioase şi a hegemoniei papei de la Roma, întrezărită prin ele".

Cu scepticism este privită şi străduința Preafericitului Arhiepiscop al Atenei de a stabili relații cu Vaticanul în chestiuni sociale, culturale şi de bioetică, precum şi orientarea spre apărarea în comun a rădăcinilor creştine ale Europei (poziții care se regăsesc şi în Declarația Comună de la Fanar a Papei şi a Patriarhului);

[520] În cadrul ceremoniei de primire, Papa purta omofor, a fost întâmpinat de către Patriarh cu cuvintele: „Bine este cuvântat cel ce vine întru numele Domnului", ca şi cum ar fi fost vorba despre unsul Domnului, a binecuvântat pe cei aflați în biserică şi i s-a cântat polihroniu ca unui Preasfințit şi Preafericit episcop al Romei. De asemenea, asistarea Papei, purtând omofor, la dumnezeiasca Liturghie ortodoxă, rostirea rugăciunii „Tatăl nostru", îmbrățişarea liturgică acordată Patriarhului – toate acestea „sunt manifestări care depăşesc simplele rugăciuni comune". În legătură cu întâmpinarea Papei la Fanar, mâhnire a produs şi ştirea falsă conform căreia troparele cântate atunci au fost alcătuite de un monah sau de nişte monahi athoniți.

deşi acţiunile pot fi considerate inofensive, în principiu, deoarece ţintesc la cultivarea legăturilor paşnice dintre oameni, totuşi „este important ca aceste acţiuni să nu dea impresia că Ortodoxia şi Occidentul se sprijină şi astăzi pe aceleaşi baze", adică să nu conducă la „uitarea distanţei" care desparte Tradiţia Ortodoxă de ceea ce în mod obişnuit este cunoscut drept „spirit european". Acestui „spirit european" i se datorează apariţia unui şir de instituţii şi acţiuni anticreştine, cum ar fi: Cruciadele, Inchiziţia, comerţul cu sclavi, colonialismul. De asemenea, asupra Occidentului catolic mai apasă „tragica divizare prin ruptura Protestantismului, prin catastrofalele războaie mondiale, prin umanismul antropocentric şi ateismul ei". Toate acestea sunt consecinţele deviaţiilor teologice ale Romei de la Ortodoxie. Ereziile papale şi cele protestante, inventate una după alta, au îndepărtat din lumea occidentală pe Hristos cel smerit al Ortodoxiei şi în locul Lui l-au instalat pe omul modern[521]. Tuturor acestor deviaţii trebuie să le fie opus „duhul smerit al Ortodoxiei" şi să fie susţinute „rădăcinile cu adevărat creştine ale Europei unite, acelea pe care Europa le-a avut în primele veacuri creştine, în vremea catacombelor şi a celor Şapte Sfinte Sinoade Ecumenice". Se impune deci ca Ortodoxiei „să nu i se pună în cârcă păcate străine ei şi, mai mult decât atât, să nu se dea impresia europenilor, descreştinaţi ca reacţie la abaterile Creştinismului Occidental, că Ortodoxia se identifică cu acela, căci altfel nu va putea fi mărturisită drept singura Credinţă adevărată în Hristos şi singura nădejde a popoarelor Europei".

Sunt apoi iarăşi condamnate vizitele protocolare, în care îi sunt atribuite Papei cinstirile cuvenite unui episcop ortodox – prin aceasta sunt încălcate o serie de Sfinte Canoane care interzic rugăciunile în comun, „în timp ce dialogul teologic naufragiază în mod repetat, şi când este scos la suprafaţă din adânc, iarăşi se afundă". Eşecul este pus pe seama neputinţei romano-catolicilor

[521] Tema este centrală viziunii teologilor sârbi din secolul XX la care ne-am referit într-un capitol anterior, Nikolai Velimirovici şi Iustin Popovici, care şi sunt citaţi în document.

de a lepăda hotărârile unor sinoade ulterioare, numite de ei „ecumenice", care au decretat ca dogmă pe *Filioque*, primatul papal, infailibilitatea papei, stăpânirea lumească a pontifului roman, harul creat, imaculata concepție a Născătoarei de Dumnezeu sau Uniația. De asemenea, acțiunile recente ale Vaticanul demonstrează că acesta „nu se orientează spre lepădarea învățăturilor eretice, ci spre reinterpretarea lor, adică spre cocoloşirea lor". Ca exemplu este amintită trecerea de la aşa-zisa „eclesiologie deschisă" a Enciclicei *Ut Unum Sint* la „exclusivitatea eclesiologică" a Enciclicei *Dominus Jesus*. În fapt, ambele puncte de vedere romano-catolice ar fi contrare eclesiologiei ortodoxe: conştiința de sine a Sfintei Biserici Ortodoxe, ca singura Biserică Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească, nu recunoaşte „bisericile" şi confesiunile eterodoxe drept „biserici surori"; „Biserici surori" sunt numai Bisericile Ortodoxe Locale şi nicio altă referire similară la „biserici surori" nu este permisă din punct de vedere teologic.

Respingerea legăturilor cu romano-catolicii mai are la bază şi manifestarea dorinței acestora de a reafirma cu tărie *Filioque* ca expresie legitimă a învățăturii despre purcederea Duhului Sfânt, primatul papal ca un privilegiu de neclintit al episcopului Romei – aşa cum se vede şi din ştergerea titlului de Patriarh al Occidentului de către actualul Papă, Benedict al XVI-lea, din referirea la slujirea universală a Apostolului Petru şi a urmaşilor lui – şi mai ales din confirmarea Uniației ca model de unire între Apusul şi Răsăritul creştin[522].

Aşa cum s-a mai arătat şi în alte documente elaborate de Muntele Athos împotriva ecumenismului, concluzia trasă este aceea

[522] Cu referire la acest ultim punct este amintită intervenția provocatoare a anteriorului Papă, Ioan Paul al II-lea, care a condus la naufragiu dialogul ortodoxo–romano-catolic de la Baltimore, precum şi scrisoarea actualului Papă, trimisă cardinalului Liubomir Huzar, Arhiepiscopul uniat al Ucrainei, unde se menționează cu emfază: „Misiunea încredințată Bisericii Greco-Catolice, care se află în deplină comuniune cu urmaşul Apostolului Petru, este îndoită: pe de o parte, să păstreze în chip văzut, în cadrul Bisericii Catolice, Tradiția răsăriteană, iar pe de alta, să favorizeze convergența celor două tradiții, mărturisind nu numai faptul că ele se îmbină între ele, ci constituie chiar o profundă unitate în diversitatea lor".

că „manifestările de curtoazie, precum vizitele Papei la Fanar şi a Arhiepiscopului Atenei la Vatican, fără a exista premiza unității de Credință, reuşesc pe de o parte să creeze impresii false de unitate şi să îndepărteze lumea eterodoxă de a privi Ortodoxia ca pe adevărata Biserică, iar pe de altă parte să tocească simțul dogmatic al multor ortodocşi. Şi, mai mult decât atât, îi împing pe unii dintre creştinii ortodocşi evlavioşi, care se neliniştesc pentru cele ce se săvârşesc în mod nepotrivit şi împotriva Sfintelor Canoane, la ruperea de trupul Bisericii şi la crearea de noi schisme". De aceea, „din dragoste pentru Ortodoxia noastră, cu durere pentru unitatea Bisericii şi urmărind păstrarea fără inovații a Credinței Bisericii", sunt proclamate direcțiile hotărâte în Sinaxa Extraordinară Dublă a Sfintei Comunități a Sfântului Munte din 9/22 aprilie 1980:

„Credem că Sfânta noastră Biserică Ortodoxă este Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească a lui Hristos, care are plinătatea harului şi a Adevărului şi pentru aceasta are succesiunea apostolică neîntreruptă.

Dimpotrivă, «bisericile» şi «confesiunile» Apusului au denaturat în multe locuri credința Evangheliei, a Apostolilor şi a Părinților, sunt lipsite de harul sfințitor, de Tainele adevărate şi de succesiunea apostolică…

Dialogul cu eterodocşii nu este condamnabil în măsura în care are ca obiectiv să-i informeze pe aceştia asupra Credinței Ortodoxe, astfel încât să se reîntoarcă la Credința Ortodoxă, atunci când aceştia vor accepta iluminarea dumnezeiască şi li se vor deschide ochii.

Dialogul teologic în niciun caz nu trebuie să fie însoțit de rugăciuni în comun, de participări la adunările liturgice şi cultice, precum şi de alte acțiuni care pot da impresia că Biserica noastră Ortodoxă îi acceptă pe romano-catolici ca pe o Biserică deplină şi pe Papă ca pe episcopul canonic al Romei. Astfel de acțiuni îi înşală şi pe creştinii ortodocşi şi pe cei romano-catolici, creându-le impresia greşită că aceasta este părerea pe care o are Ortodoxia în ceea ce-i priveşte…

Cu harul lui Dumnezeu, Sfântul Munte, ca şi poporul ortodox al Domnului, rămâne statornic în Credința Sfinților Apostoli şi a Sfinților Părinți şi din iubire față de eterodocşi, care sunt ajutați în mod substanțial atunci când ortodocşii, prin poziția lor ortodoxă consecventă, le descoperă gravitatea bolii lor spirituale şi modul vindecării lor.

Încercările nereuşite de unire ale trecutului ne învață faptul că o unire permanentă şi după voia lui Dumnezeu, în Adevărul Bisericii, presupune o pregătire şi o cale diferite de cele urmate în trecut şi, după cum se vede, sunt urmate şi astăzi".

Documentul este semnat de toți reprezentanții şi Întâistătătorii celor douăzeci de Sfinte Mânăstiri ale Sfântului Munte Athos reuniți în Sinaxă.

Memoriul din 2008

La 14/27 martie 2008, Chinotita Sfântului Munte Athos trimitea „Către Preasfinției Arhierei ai Bisericilor Ortodoxe locale, fiecare la reşedința sa", un „Memoriu asupra participării Bisericii Ortodoxe la Consiliul Mondial al Bisericilor"[523]; formulat cu „smerenie", el izvorăşte din „neliniştea" în legătură cu cele formulate la dialogurile ecumenice, ca şi din sentimentul răspunderii „pe care o avem de a păstra fără de inovații credința pe care am moştenit-o de la Părinții noştri". (De altfel, semnatarii recunosc că de-a lungul timpului Sfântul Munte „şi-a formulat prin cuvânt teologic neliniştile în chestiuni de credință", iar în acest act ei nu fac altceva decât să fie „următori exemplului fericiților Părinți ai noştri", exercitându-şi răspunderea față de învățătura de credință în calitate de „mădulare ale Bisericii".)

Documentul începe prin a arăta că problematica participării Bisericilor Ortodoxe în C.M.B. este una reală, „absolut justificată", fapt demonstrat de retragerea din Consiliu a Bisericilor: Georgiei (1997) şi Bulgariei (1998), retrageri dublate de amenin-

[523] *Memoriu asupra participării Bisericii Ortodoxe la Consiliul Mondial al Bisericilor*, 2008.

ţări similare din partea Bisericilor: Serbiei şi Rusiei[524]. Se face apoi apel la obligaţia pe care o are întreg poporul ortodox credincios – dar în special monahii – de a păstra „o conştiinţă bisericească veghetoare" şi o „sensibilitate dogmatică" faţă de orice părere sau acţiune inovatoare ce nu se află în acord cu credinţa curată a Bisericii (trimitere la *Ef* 4, 14, precum şi la Enciclica Patriarhală de la 1848[525]). Referitor la problema participării la CMB, sunt evidenţiate două laturi ale acesteia: pe de o parte, responsabilitatea Bisericii de a-şi propovădui credinţa şi, astfel, „a-i ajuta pe eterodocşi să-şi regăsească identitatea pierdută", dar, pe de altă parte, constatarea că „amestecul cu eterodocşii alterează identitatea ortodocşilor"[526].

Ambele aspecte sunt strâns legate de conştiinţa de sine a Bisericii. Aceasta este una, sfântă, sobornicească şi apostolească – atribute care arată deplinătatea Adevărului Care se află în ea. „Unirea tuturor" este unirea cu Domnul şi Dumnezeu-Omul Iisus Hristos – „aşa cum L-au văzut mai înainte proorocii, aşa cum L-au propovăduit Apostolii, aşa cum au dogmatizat despre El Părinţii, aşa cum L-a primit Biserica prin Sfintele Sinoade Ecumenice". În acest sens, Biserica a cunoscut şi încercări de unire „greşite", cum ar fi *Enoticenul* din timpul împăratului Zenon, *Ectesis*-ul din vremea lui Heraclie sau Sinodul de la Ferrara-Florenţa. La acestea se adaugă şi încercări de unire „pe baze corecte", înfăptuite de „bărbaţi sfinţiţi şi Sfinţi Părinţi ai Bisericii": primul exemplu este din vremea Sfântului Vasile cel Mare (*Epistolele* 113, 114) şi îi vizează pe cei ce susţineau termenul „homoiousios" cu referire la dumnezeirea Fiului şi care în final au acceptat Credinţa de la Niceea, iar al doilea exemplu îi vizează pe armenii care, la iniţiativa lui Fotie cel Mare, au acceptat Calcedonul şi s-au întors

[524] După cum vom vedea, aceste tulburări au continuat şi după 2008, exemplul constituindu-l a XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaţionale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, ţinut la Paphos între 16 şi 23 octombrie 2009.

[525] Text grecesc şi traducere românească de Teodor M. Popescu, în *BOR*, 53(1935), nr. 11-12, p. 624-684.

[526] *Memoriu...*, p. 5-6.

la Biserica primară. Premiza care a stat, aşadar, la baza „unirii" a fost mereu aceasta: „eterodocşii care doresc unirea cu Biserica Sobornicească trebuie să ajungă la deplina unitate de credinţă cu ea şi să întrerupă comuniunea cu promotorii ereziei şi cu toţi câţi continuă să le urmeze". În *Epistola 128* acelaşi Sfânt Vasile cel Mare arată că, în cazul în care nu poate avea loc comuniunea cu ceilalţi în credinţă, „de ajuns să ne fie nouă comuniunea cea din sânul nostru". În acest sens trebuie acceptată poziţia ortodoxă, ca una opusă dedublării „modului de gândire şi viaţă", ceea ce respinge acuzele aduse Bisericii Ortodoxe pentru o aşa-zisă „*autoizolare*" (self-isolation) a ei[527].

Urmează apoi un istoric al participării Ortodoxiei în cadrul dialogului ecumenic, începând cu primele contacte cu protestantismul – vezi contactele dintre Melanchton şi patriarhul Ioasaft al II-lea, teologii de la Wittemberg şi patriarhul Ieremia al II-lea, teologii calvini de la Geneva şi patriarhul Chiril Lukaris, toate în secolele XVI-XVII, sau între englezii aconfesionali şi patriarhii: Ieremia al III-lea al Constantinopolului, Samuel al Alexandriei, Atanasie al III-lea al Antiohiei şi Hrisant al Ierusalimului, în secolele XVIII-XIX –, continuând cu *Proclamaţia* de la 1920 a Patriarhiei Ecumenice referitoare la instituirea Comuniunii Bisericilor, apoi, pe baza acesteia, cu şedinţele organismelor: *Credinţă şi ordine* (a Bisericilor Anglicane) şi *Viaţă şi Misiune* (a Bisericilor Luterane) – Geneva (1920), Stockholm (1925), Lausanne (1927), Edinburgh (1937) –, iar după înfiinţarea C.M.B. (1948), cu congresele organizate de acesta – consfătuirea de la Lund, Adunările Generale de la Amsterdam (1948), Evanston (1954), New Delhi (1961) –, cu dialogul purtat cu anticalcedonienii – neoficial între 1964-1971 şi oficial între 1985-1993, fiind elaborate două Declaraţii comune (în 1964 şi 1990) –, cu anglicanii şi cu vechii catolici (aici problemele cele mai mari le constituie chestiunea hirotoniei femeilor şi a homosexualii).

Această privire retrospectivă în istoria dialogului ecumenic este făcută atât prin evidenţierea punctelor pozitive (vezi, de

[527] *Ibidem*, p. 7-9.

exemplu, Declaraţiile de la New Delhi, unde s-a subliniat că, pentru „ortodocşi, Biserica Ortodoxă este Biserica propriu-zisă" şi că unirea creştinilor trebuie să urmeze unui „ecumenism în timp", adică cu regăsirea Tradiţiei Bisericii vechi, nedespărţite), dar mai ales a lipsurilor şi insuficienţelor pe care le-a arătat în pofida eventualelor bune intenţii. „Datele de mai sus indică depăşiri ale limitelor, la fel cum rugăciunile comune şi participarea la manifestări liturgice împreună cu eterodocşi înseamnă şi ele încălcarea ecleziologiei ortodoxe. Pentru a fi asigurată întoarcerea eterodocşilor la Ortodoxie se cere înainte de toate credincioşie şi cufundarea (rebotezarea) noastră continuă în Credinţa Ortodoxă, care se cultivă prin Sfintele slujbe de fiecare zi, prin cinstirea sfinţilor Părinţi Mărturisitori, prin urmarea exemplului Neomartirilor, prin nevoinţa monahilor celor dăruiţi cu har, prin smerenia creştinilor ortodocşi simpli, dar drept-cinstitori şi a mărturisitorilor sfinţeniei în general"[528].

Analiza făcută în continuare porneşte de la premisa modificărilor permanente ce au loc în C.M.B. – acesta „este în căutarea unei identităţi"[529], fapt manifestat şi cu ocazia celei de-a IX-a Adunări de la Porta Alegre (februarie 2006). Identitatea teologică a C.M.B. urmează îndeaproape modelul protestant, după cum reiese din evidenţierea hotărârilor ecumenice despre eclesiologie, Botez, misiune, scopul unităţii văzute, rugăciune „interconfesională", chestiuni etice, raportul vis-à-vis de Biserica Ortodoxă sau poziţia faţă de alte religii.

În ceea ce priveşte eclesiologia, se atrage atenţia că *Raportul Final al Comisiei Speciale*, intitulat *Textul asupra eclesiologiei: Chemaţi să devenim Biserica cea una*, nu face nicio referire la convingerea ortodocşilor conform căreia ei se identifică cu Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească, dimpotrivă, se reflectă în acest document – după cum se sugerează chiar în titlu – că Bisericile creştine nu sunt niciuna în sine această Biserică Una, ci se mişcă înspre, au drept scop căutarea acesteia.

[528] *Ibidem*, p. 19.
[529] *Ibidem*, p. 20.

O privire retrospectivă asupra altor documente eclesiologice ale C.M.B. atestă prezența în acestea și a altor principii de origine protestantă: 1. cel referitor la Biserica „nevăzută" (chiar dacă Bisericile membre ale C.M.B. mărturisesc credința în Biserică așa cum apare ea descrisă în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan, ele consideră că această Biserică nu se regăsește în niciuna dintre Bisericile creștine actuale – „adevărata" Biserică fiind un Trup „nevăzut" al lui Hristos); 2. legat de primul principiu, diferențierea între Biserica „nevăzută" și biserici „văzute" – a fi membru al Bisericii lui Hristos depășește simpla apartenență la o anumită confesiune creștină; 3. principiul „unității în diversitate" (*unity in diversity*), care, în esență, urmează „teoria ramurilor" ca bază teoretică de unire a Bisericii; textul de la *1 Co* 12, 7 este interpretat într-un document al C.M.B. ca susținând ideea că „Biserica este chemată să-și arate unicitatea într-o largă diversitate" (există diferite daruri și slujiri în Biserică, o varietate de harisme); dar aceste daruri se dau spre a se ajunge la un scop unic, la „statura bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății în Hristos" (*Ef* 4, 12-13), ceea ce înseamnă că unitatea Bisericii este reală (și, în opinia ortodoxă, este concretizată în Biserica Ortodoxă) și că „felurimea harismelor" nu trebuie înțeleasă „ca diferențieri dogmatice, ca opțiuni morale antievanghelice și practici omenești vanitoase"[530].

Celălalt atribut al Bisericii, sobornicitatea, este văzut în *dialogul ecumenic* ca „plinătatea, integritatea, totalitatea vieții în Hristos prin Duhul Sfânt, în toate timpurile și în toate locurile". Fiecare biserică este biserica sobornicească și nu doar o parte a ei; fiecare biserică realizează sobornicitatea atunci când se află în comuniune cu celelalte biserici, fapt exprimat în mod văzut mai ales prin participarea la Dumnezeiasca Euharistie și prin sacerdoțiu. Deși aceste afirmații sunt în acord cu principiile eclesiologice ortodoxe, totuși poziția ecumenică posedă un „sincretism interconfesional" inacceptabil atunci când insistă asupra „aprecierii reciproce" a diferitelor Biserici creștine și pe lucrarea lor îm-

[530] *Ibidem*, p. 24.

preună (rugăciune comună, decizii comune, folosirea resurselor etc...). Sobornicitatea este un atribut ce nu se împarte, deci este prezent deplin în Biserica una a lui Hristos, cea ortodoxă. Cu toate că manifestă „comportamente creştine nobile", eterodocşii „nu exprimă aspecte ale sobornicității Bisericii", pentru că numai „credința apostolică şi tradiția patristică, trăirea ortodoxă şi misiunea ortodoxă sunt elemente care evidențiază sobornicitatea Bisericii. Pentru acest motiv acestea nu există în afara limitelor canonice ale Bisericii Sobornicești (adică Ortodoxe)"[531].

Şi în privința următoarelor două atribute amintite în Crez, apostolicitatea şi sfințenia, există o contradicție între viziunea ortodoxă şi documentele C.M.B. Acestea din urmă recunosc că Biserica este apostolică, dar nu spun nimic despre modul în care s-a transmis de-a lungul secolelor această apostolicitate. Biserica Ortodoxă are, aşadar, meritul de a fi semnalat că apostolicitatea nu este asigurată, în Biserică, doar de proveniența ei inițială de la apostoli, ci şi de păstrarea Evangheliei fără inovații de către Sfinții Părinți. Canonul 1 al Sfântului Vasile cel Mare (*Epistola 188*) spune: „cei ce s-au lepădat de Biserică nu au mai avut harul Duhului sfânt peste dânşii, căci a lipsit împărtăşirea şi s-a întrerupt urmarea..., cei ce s-au rupt şi s-au făcut mireni, n-au mai avut putere nici de a boteza, nici de a hirotonisi, nici nu puteau să dea altora harul Duhului Sfânt, de la care ei au căzut". Devine discutabil modul în care unele biserici membre ale C.M.B. mai posedă deci apostolicitate (şi sfințenie), în măsura în care nici nu mai au episcopi (formali).

Probleme mai ridică şi alte chestiuni privitoare la natura şi misiunea Bisericii, pe care memoriul athonit le aduce în discuție pas cu pas: credința, viața şi nădejdea Bisericii. Din nefericire, documentele elaborate de C.M.B., deşi cuprind şi anumite reticențe exprimate de teologii ortodocşi participanți la discuții (vezi, de exemplu, însăşi terminologia Biserica-biserici, căci dacă există un singur Cap al Bisericii, Hristos, cum se poate să nu se vorbească de un singur Trup, de o singură Biserică? Din punct

[531] *Ibidem*, p. 26.

de vedere ortodox, însăşi titulatura Consiliul Mondial al Bisericilor este greşită!), redau într-o măsură mai mare sau mai mică viziunea protestantă despre Biserică[532]. Vorbim despre aşa-numita „teorie a ramurilor", conform căreia fiecare Biserică văzută nu este decât o realizare parţială a adevăratei şi unicei Biserici nevăzute a lui Hristos; în contradicţie cu această opinie, Biserica Ortodoxă se consideră Una Sancta, împlinirea deopotrivă văzută şi nevăzută a Bisericii lui Hristos, începând de la Cincizecime şi până la sfârşitul veacurilor.

În ceea ce priveşte Botezul, Bisericile membre ale C.M.B. recunosc că acesta este criteriul pentru intrarea în Consiliu, ca element constitutiv al identităţii lor eclesiale. Dar Biserica Ortodoxă nu poate accepta recunoaşterea Botezului săvârşit într-o varietate de forme: „Botezul Bisericii Ortodoxe este unul şi este recunoscut dacă e săvârşit doar în Biserica Ortodoxă, în forma concretă a întreitei cufundări în apă, în numele şi în dreapta teologie a Ipostasurilor dumnezeieşti, precum şi cu conţinutul teologic al împreună îngropării şi împreună învierii în Hristos şi prin Hristos în noua viaţă a Harului"[533].

Se deplânge astfel influenţa exercitată asupra unor teologi ortodocşi de textul B.E.M. (*Botez, Euharistie, Preoţie*), elaborat la Lima, în 1982. Nu poate fi vorba aici de recunoaştere a botezului altor creştini, ce s-au depărtat de credinţa autentică (ortodoxă). De altfel, Sfântul Vasile cel Mare, în *Epistola 125*, nu ezită să repudieze botezul ereticilor, cu referire la erezia pnevmatomahilor, făcând o strânsă legătură între actul baptismal şi mărturisirea credinţei: „Căci noi trebuie a ne boteza după cum am primit, a crede după cum ne botezăm şi a slăvi pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Sfântul Duh după cum am fost încredinţaţi, a ne depărta de comuniunea cu cei care spun că Acesta (Sfântul Duh, n.tr.) este creatură, ca de unii care blasfemiază pe faţă"[534].

---

[532] Vezi de exemplu: „Cunoaştem faptul că există puncte de plecare ecleziologice diferite şi o varietate de opinii referitoare la relaţia Bisericii faţă de biserici". *Ibidem*, p. 29.

[533] *Ibidem*, p. 35-36.

[534] Cf. *Ibidem*, p. 37.

Misiunea Bisericii este calificată de C.M.B. ca fiind inerentă Bisericii. Dar accentul cade pe misiunea activă, uitându-se de ceea ce stă la baza sa: credinţa în „Hristosul întreg". Memoriul contestă prozelitismul unor secte creştine în ţări majoritar ortodoxe, ca şi lipsurile fundamentale ale misiunii protestante în raport cu misiunea integrală ortodoxă[535].

Cartea Regulamentară a C.M.B. stabileşte că „scopul primordial al comuniunii (*fellowship*) bisericilor" ce ţin de el este „de a se chema una pe alta spre unitatea văzută într-o singură credinţă şi spre participarea la o singură Euharistie exprimată în cultul şi în viaţa comună în Hristos, prin mărturie şi slujire către lume, şi de a avansa spre această unitate, pentru ca lumea să creadă". Această unitate reprezintă, aşadar, deopotrivă „un dar" şi „o chemare", ceea ce se regăseşte însă în contradicţie cu viziunea ortodoxă, cea care subliniază că unitatea văzută deja există în Biserica concretă, istorică, cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească, Biserica Ortodoxă. Misiunea acesteia, care posedă unitatea şi comuniunea harică, nu este deci de a le găsi, ci de a păstra şi spori în ele. Cu totul altfel se prezintă situaţia în lumea protestantă divizată şi lipsită de plinătatea credinţei apostolice; ea „îşi caută pe drept unitatea în viitoarea mărturisire comună a Credinţei apostolice, în viitoarea săvârşire a unei singure Euharistii şi în viitoarea mărturie misionară comună"[536].

Una dintre cele mai delicate probleme ale dialogului ecumenic e constituită de rugăciunea comună „interconfesională". Este o practică prezentă la întrunirile C.M.B., constituind „o ocazie pentru o celebrare comună, folosind bogăţia unei varietăţi de

[535] *Ibidem*, p. 39: „Particularitatea acţiunii misionare ortodoxe se datorează conştiinţei de sine a Bisericii Ortodoxe că ea singură posedă şi ea singură poate propovădui lumii mesajul evanghelic autentic. Activitatea misionară a bisericilor şi grupărilor protestante apare în ochii Bisericii Ortodoxe ca incapabilă de a-L da lumii pe Hristos întreg, fiindcă atât învăţătura dogmatică a protestanţilor, cât şi divizarea lor multiplă nu-L mărturisesc pe Hristosul Bisericii, ci pe Hristosul subiectiv al fiecărei ramificaţii protestante".

[536] *Ibidem*, p. 41.

tradiţii"; în acelaşi timp, „ea nu se pretinde a fi cultul unei biserici membre anume sau al unui tip de biserică-hibrid sau al unei super-biserici". Se merge până acolo încât, urmându-se modelul distincţiei dintre rugăciunea confesională şi interconfesională, „pot fi adoptate celebrări confesionale ale Euharistiei la întruniri mai mari sau la alte ocazii de mare însemnătate"[537].

Comisiile C.M.B. recunosc importanţa regulii *lex orandi-lex credendi*, precum şi „noua provocare" pe care o prezintă rugăciunea comună în cadrul întrunirilor ecumenice. Memoriul atrage însă atenţia că problema este deosebit de delicată şi importantă pentru ortodocşi, care pot interpreta împreună-rugăciunile, ca „un punct al denaturării eclesiologice", atâta vreme cât „rugăciunea împreună este interzisă categoric de Sfintele Canoane". Nici nu poate fi vorba de un caracter eclezial pe care l-ar poseda rugăciunea comună „interconfesională"! Acest caracter îl are doar Împărtăşirea dintr-un Potir comun, act sacramental care, în viziunea ortodoxă, reclamă în mod absolut necesar împărtăşirea unei credinţe comune. După cum atrăgea atenţia episcopul Ilarion Alfeyev, se deschide o „cutie a Pandorei" prin declaraţia „pentru rugăciunea comună interconfesională, bine ar fi să se adopte un fel de conducere descentralizată şi o egalitate în participare, care să permită tuturor celor care participă, bărbaţi sau femei, clerici sau laici, să îndeplinească orice rol", căci prin aceasta se poate duce indirect la acceptarea hirotoniei femeilor, eventual a homosexualilor[538].

Memoriul atrage atenţia că multe din „lipsurile" manifestate de documentele C.M.B. au drept cauză intrinsecă lipsa de orientare a acestuia înspre Biserica Ortodoxă. Dominante sunt principiile eclesiologice protestante, bazate pe „comuniunea (*fellowship*) de biserici" aflate în căutarea „comuniunii (*koinonia*)".

În acest fel baza e reprezentată de chestiuni minimaliste, aflate în puternică contradicţie cu viziunea plenară, integrală a Ortodoxiei. Efectele acestor baze minimaliste se pot observa în

[537] *Ibidem*, p. 42.

[538] Vezi *Ibidem*, p. 43-47.

anumite chestiuni morale şi sociale, sau în raportul cu celelalte religii. Mai întâi, din punct de vedere ortodox este discutabilă atitudinea C.M.B. faţă de sexualitate, atitudine ce reflectă o strategie de păstrare a unităţii bisericilor-membre cu orice preţ; C.M.B. recunoaşte diversitatea opiniilor privitoare la sexualitatea umană, ba chiar se prezintă ca „frate şi soră (*fellow*) faţă de cei care se simt oricum înstrăinaţi şi excluşi din propria societate şi din comunitatea lor bisericească”[539].

Poziţia C.M.B. faţă de alte religii se găseşte, iarăşi, în contradicţie cu ceea ce mărturiseşte Biserica Ortodoxă; dacă cel dintâi manifestă o „deschidere” spre acceptarea lor – pentru că tradiţiile religioase ale umanităţii sunt, în marea lor diversitate, „călătorii” şi „pelerinaje” spre împlinirea omului aflat în căutarea adevărului –, Ortodoxia afirmă cu tărie că „împlinirea Omului” este mântuire în Hristos (şi „întru nimeni altul nu este mântuire pentru că nu este sub cer un alt nume, dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi”, *FA* 4, 12). Fără a da dovadă de intoleranţă, trebuie să fim primitori faţă de ceilalţi şi să săvârşim binele „fratelui” nostru, indiferent de ce credinţă mărturiseşte el, însă în acelaşi timp nu trebuie să renunţăm la învăţătura de credinţă adevărată, nici să acceptăm relativizarea – adică să ne „împotmolim în mlaştina sincretismului”[540].

Analizarea temelor teologice anterioare, prezente în documentele elaborate de C.M.B. şi confruntate cu viziunea eclezială ortodoxă, este urmată apoi de o evaluare a participării ortodocşilor în cadrul Consiliului. Rând pe rând sunt evidenţiate diverse puncte „sensibile”, cum ar fi:

1. Imposibilitatea unei *mărturii substanţiale* a Ortodoxiei: istoria C.M.B. a demonstrat că acesta „nu este dispus să-şi ofere tribuna pentru mărturisirea Credinţei Ortodoxe”. Bisericile membre ale C.M.B. „doresc colaborarea noastră, ne laudă prezenţa, se bucură că suntem purtătorii tradiţiei Bisericii primelor veacuri,

[539] *Ibidem*, p. 49-50. Este o aluzie evidentă la aşa-zisa „oprimare” a minorităţilor sexuale prin neacceptarea lor la hirotonie în Bisericile Ortodoxe...

[540] *Ibidem*, p. 52.

însă nu consideră mărturia ortodoxă drept o invitație spre una și singura Biserică, cea Ortodoxă”[541]. Dimpotrivă, în felul cum funcționează azi, C.M.B. este, pur și simplu, „un mecanism omogenizat” care „toceşte simțul dogmatic” și urmăreşte o „unitate” superficială, „cu caracter mediatic”.

2. În acest fel se cultivă însă viziunea unei false unități: căci unitatea adevărată, din punct de vedere ortodox, ține de unanimitatea episcopilor de la Sinoadele Ecumenice, nu de votul majorității, ca la întrunirile ecumenice (de unde „frustrarea” minorității ortodoxe, care în general se mulțumeşte să exprime adeziunea sau protestul față de *spiritul general al discuției*).

3. Continuarea împreună-rugăciunilor: în viziunea ecumenică, acestea sunt considerate o reuşită a C.M.B. – „provizia spirituală cea mai necesară pentru călătoria pe care C.M.B. o face în timp”, pe calea către unitatea deplină; în viziunea ortodoxă, ele sunt însă contra-mijloace de realizare a unității adevărate, fiind interzise de canoane pentru că, pe de o parte, ortodocşilor le erodează conştiința dogmatică și, pe de altă parte, celor de altă credință le estompează privirea limpede, cu care să vadă că „adevărata unitate se vede în unitatea credinței”[542].

4. Degradarea modului de a cugeta al ortodocşilor: este dată ca exemplu elocvent acceptarea de unii teologi ortodocşi a „teoriei ramurilor”, cum ar fi cazul teologului grec N. Nissiotis, la care se adaugă acceptarea hirotoniei femeilor sau considerarea anticalcedonienilor ca ortodocşi (Declarațiile comune cu aceştia din urmă sunt calificate „inacceptabile din punct de vedere ortodox şi distructive pentru credința de veacuri a Bisericii”[543]).

---

[541] *Ibidem*, p. 54.

[542] *Ibidem*, p. 58-59.

[543] *Ibidem*, p. 60-61. Trimiterile se fac la un alt document al Sfintei Chinotite athonite, *Observații asupra Dialogului Teologic dintre Ortodocşi şi Anticalcedonieni*, 1996, la care se adaugă o întreagă literatură teologică antieretică, formată din scrieri ale unor monahi din Sfântul Munte: Arhim. Gheorghios, egumenul Sfintei Mănăstiri Grigoriu, *Ortodoxia „ideologică” a anticalcedonienilor*, Sfântul Munte Athos, 2005; Ierom. Luca Grigoriatul, *Dioscor şi Sever, căpeteniile eresului anticalcedonian*, Sfântul Munte

5. Conservarea unor înţelesuri şi moduri de trăire eretice: memoriul preia prezentarea animistică a Sfântului Duh de presbiteriana Chung Hyun la Adunarea de la Camberra, dovadă a unor interpretări greşite ale textului biblic, ce se fac în cadrul întrunirilor ecumenice ale C.M.B. Cauza profundă a acestor înţelegeri false este descrisă de convertitul la ortodoxie Frank Schaeffer, care în lucrarea sa, *Dancing Alone*[544], descrie în mod convingător diferenţa trăirilor credincioşilor protestanţi faţă de cele ale credincioşilor ortodocşi. Este o mărturie consistentă că „în comunităţile protestante sunt conservate înţelesuri şi trăiri străine de Evanghelie şi de harul lui Dumnezeu". Altfel spus, „Experienţa Harului lui Dumnezeu, aşa cum este trăită în Biserica Ortodoxă, nu există în comunităţile protestante şi în cele neoprotestante şi penticostale care se integrează, din ce în ce mai multe, în C.M.B. Este evident că nu este căutat acelaşi dar al Sfântului Duh de către ortodocşi şi de către eterodocşi prin invocările „Vino, Duhule Sfinte, înnoieşte întreaga zidire" (Camberra) şi „Dumnezeule, în Harul Tău, transformă lumea" (Porta Alegre)"[545].

Nici perspectivele C.M.B. nu sunt mai bune, ţinând cont de „spiritul de compromis bisericesc" manifestat la toate eşaloanele ecumenice. Din acest motiv „participarea ortodocşilor la mişcarea ecumenică constituie o problemă reală", manifestată prin lipsa unei poziţii unitare a ortodocşilor în această chestiune. Astfel, chiar dacă anumiţi întâistătători ai Bisericilor Ortodoxe – în numele „dialogului iubirii" şi în scopul „unităţii pancreştine" – au „ocolit" marile diferenţe dogmatice ce despart Biserica creştină

Athos, 2003; Ierom. Luca Grigoriatul, *Observaţii teologice asupra a patru referate ale Mitropolitului Bishoy de Damietta asupra Declaraţiilor Comune ale Dialogului Teologic dintre Ortodocşi şi Anticalcedonieni*, Sfânta Mănăstire Grigoriu, Sfântul Munte (29 iunie-11 iulie 2004). O parte din acestea se regăsesc şi în limba română în volumul: *Sunt Anticalcedonienii ortodocşi?*, trad. Ştefan Nuţescu, Ed. Evanghelismos, Bucureşti, 2007.

[544] *Ibidem*, p. 62-63. Vezi Frank Schaeffer, *Dans de unul singur. Căutarea credinţei ortodoxe în era falsei religii*, trad. Marian Sorin Rădulescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.

[545] *Ibidem*, p. 63-64.

de comunităţile creştine eterodoxe şi au tins spre convergenţă la toate nivelurile, cu toate acestea „Biserica Ortodoxă, *în totalitatea ei* (s.n.), nu a consimţit la convergenţa intercreştină în lipsa unor premize necesare”[546]. De vină este şi istoricul C.M.B., care tinde din ce în ce mai mult să se îndepărteze de prima etapă, când (datorită şi unor mari teologi de talia lui George Florovsky sau Ioannis Karmiris) ecumenismul ortodox avea drept ţintă „întoarcerea eterodocşilor – a protestanţilor şi a romano-catolicilor – la Biserica Ortodoxă” (se avea în vedere participarea reprezentanţilor Bisericii Ortodoxe la mişcarea ecumenică ca „o acţiune misionară”)[547]. Cum acest deziderat iniţial nu s-a realizat, fapt remarcat încă din anul 1973 de profesorul Constantin Mouratidis[548], Sfântul Munte trage concluzia următoare: „Noi, ortodocşii, nu câştigăm nimic din participarea noastră la C.M.B. Dimpotrivă, culegem doar pagubă şi stricăciune. Misiunea noastră de a predica eterodocşilor mesajul Ortodoxiei nu se află pe drumul cel bun, deoarece în C.M.B. protestanţii nu se orientează spre acceptarea Ortodoxiei, ci spre coexistenţa cu noi în forma voită de ei, aceea a bisericilor care se recunosc deplin una pe alta”. După care este lansată întrebarea retorică: „Putem oare noi, ortodocşii, să participăm la un organism (C.M.B.) a cărui componenţă, structură şi funcţionare se bazează pe eclesiologia protestantă, fără ca participarea noastră să însemne renunţarea la eclesiologia noastră?”[549]

Documentul se încheie cu o serie de trei propuneri care să definească pe viitor atitudinea ortodoxă faţă de C.M.B. Pentru că

---

[546] *Ibidem*, p. 65-66.

[547] *Ibidem*, p. 66-67.

[548] Acesta afirmase: „De ce ierarhia ortodoxă tolerează participarea în continuare la harababura mondială a ereziilor C.M.B., în ciuda încălcării vădite a Sfintelor Canoane celor de Dumnezeu inspirate şi a principiilor eclesiologice fundamentale, prin care se loveşte în însăşi calea mântuitoare a Ortodoxiei?... De ce ierarhia ortodoxă, cel puţin după constatarea consecinţelor periculoase şi cu totul distructive care rezultă din participarea la C.M.B., nu se retrage din el?” Cf. *Ibidem*, p. 67.

[549] *Ibidem*, p. 72.

„unirea, dacă se face vreodată, nu va fi rezultatul unei amestecări confuze, ci rodul rugăciunii, al credincioşiei faţă de conştiinţa de sine ortodoxă şi, în principal, darul Preabunului Dumnezeu, se cuvine, aşadar, a se ţine seama de aceste teze:

1. Participarea ortodocşilor la C.M.B nu aduce folos nici Bisericii Ortodoxe, nici eterodocşilor şi, în final, nu aduce o soluţie pentru unitatea dorită a tuturor creştinilor în adevărata Credinţă apostolică şi în Biserica primelor secole. Nu cumva a sosit vremea ca Bisericile Ortodoxe să-şi întrerupă relaţiile cu C.M.B.?

2. Dacă, din raţiuni supreme, corect înţelese şi dintr-un interes plăcut lui Dumnezeu al anumitor Biserici Ortodoxe sau din motivul de a fi informate, se va socoti necesară o anumită formă de colaborare cu C.M.B., trebuie cerută schimbarea denumirii de C.M.B. în „Consiliul Mondial Creştin", cu care apoi să se întreţină o legătură superficială, prin simpli observatori, fără angajamente şi obligaţii care contravin eclesiologiei Bisericii Ortodoxe.

3. În cazul acesta, nu se vor face împreună-rugăciuni şi manifestări cultice. Participarea va fi exclusiv la nivel academic, iar poziţiile ortodoxe vor fi formulate sub forma Declaraţiilor separate, aşa cum se făcea până la Adunarea Generală de la New Delhi (1961)"[550].

„Mărturisirea de credinţă" de la Volos (2009)

După modelul acelor mărturisiri de credinţă din trecut pe care Biserica le-a dat atunci când s-a confruntat cu o erezie, în aprilie 2009 o sinaxă bisericească ţinută la Volos a dat o „Mărturisire de credinţă" împotriva ecumenismului. Ea a fost semnată nu doar de egumeni, stareţi, ieromonahi şi monahi din Sfântul Munte, ci şi de patru mitropoliţi, arhimandriţi, protoierei, preoţi parohi şi intelectuali (teologi, profesori etc.) greci[551]. Datorită faptului că majoritatea ideilor ce stau la baza respingerii dialogului Ortodoxiei cu alţi creştini sunt preluate din alte documente athonite

[550] *Ibidem*, p. 73.

[551] Ulterior unii dintre aceştia şi-au retras semnăturile sau chiar au negat că ar fi semnat în favoarea „Mărturisirii".

anterioare, unele chiar rezumate de noi până acum, ne limităm la a reda în continuare textul acestei „Mărturisiri”[552]:

Toți cei care prin harul lui Dumnezeu am crescut în dogmele cele binecinstitoare şi urmăm în toate Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească credem că:

Singura cale mântuitoare pentru oameni[553] este credința în Sfânta Treime, în opera şi învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, care sunt continue în trupul Lui, Sfânta Biserică. Hristos este singura lumină adevărată[554]; nu există alte lumini care să ne lumineze, nici alte nume care pot să ne mântuiască: „Şi nu este întru alt întru nimic mântuire, pentru că nici nume este altul sub cer dat întru oameni, întru care trebuie să ne mântuim noi”[555]. Toate celelalte credințe, toate religiile care ignoră şi nu-L mărturisesc pe Hristos „venit în trup”[556], sunt făcături omeneşti şi lucrurile diavolului[557], nu conduc la adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu şi la naşterea din nou prin dumnezeiescul Botez, ci îi

---

[552] Text preluat din Săptămânalul Uniunii Panelenice, *Orthodoxos Typos*, nr. 1785 din 29 mai 2009, p. 1 şi 7, şi tradus din limba greacă de monahul Leontie. Disponibil pe www.impantokratoros.gr.

[553] A se vedea opera lui Ghenadie al II-lea Sholarios, patriarhul Constantinopolului, „Despre singura cale de mântuire a oamenilor” (în greceşte), în Gheorghios Sholarios, *Apanta ta evriskomena, Oevres Completes de Georges Scholarios*, vol. I-VII, Paris, 1928-1936, ed. L. Petit - X. Siderides - M. Jugie, vol. III, 434-452.

[554] *In* 8, 12: „Eu sunt lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții”; *In* 3, 19: „Lumina a venit în lume, dar oamenii au iubit mai mult întunericul decât lumina”.

[555] *FA* 4, 12.

[556] *1 In* 4, 2-3: „Tot duhul care mărturiseşte pre Iisus Hristos că au venit în trup, de la Dumnezeu este; şi tot duhul care nu mărturiseşte pre Iisus Hristos că au venit în trup, de la Dumnezeu nu este; şi acela este al lui antihrist, de care ați auzit că va veni; şi acum în lume este”.

[557] A se vedea Cosma Etolianul, *Învățături*, în I. Menounou, *Cosma Etolianul, Învățături (şi Biografia)*, Ed. Tinos, Atena, Învățătura I, 1, 37, p. 142: „Toate credințele sunt mincinoase, false, toate ale diavolului. Acest lucru l-am înțeles drept adevărat, dumnezeiesc, ceresc, sănătos (corect), desăvârşit şi pentru mine şi pentru voi, cum că singură credința binecinstitorilor

rătăcesc pe oameni şi îi conduc la pierzare. Noi, creştinii care credem în Sfânta Treime, nu avem acelaşi Dumnezeu cu nicio altă religie: nici cu aşa-numitele religii monoteiste (iudaismul şi islamul), care nu cred în Sfânta Treime.

De două mii de ani, Biserica întemeiată de Hristos şi călăuzită de Sfântul Duh a rămas statornică şi neclintită în Adevărul mântuitor învăţat de Hristos, predat de Sfinţii Apostoli şi păzit de Sfinţii Părinţi. Nu a fost îngenuncheată de cumplitele prigoane ale iudeilor, iniţial, şi ale închinătorilor la idoli, mai apoi, în primele trei secole; a arătat o mulţime de martiri şi a ieşit biruitoare, dovedind originea ei dumnezeiască. După cum minunat spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Nimic nu este mai puternic decât Biserica... Dacă porţi război împotriva vreunui om, fie ai învins, fie ai fost învins; dar dacă porţi război împotriva Bisericii, vei fi învins fără să te dumireşti, căci Dumnezeu este mai tare decât toate”[558].

După încetarea prigoanelor şi triumful Bisericii asupra vrăjmaşilor din afară, adică a iudeilor şi a închinătorilor la idoli, s-au înmulţit şi s-au împuternicit vrăjmaşii dinăuntru ai Bisericii. Au apărut diferite erezii, care au încercat să perimeze (răstoarne) şi să falsifice credinţa predanisită, aşa încât credincioşii să fie zăpăciţi şi să slăbească încrederea lor în adevărul evanghelic şi în cele încredinţate. Marele Vasilie, schiţând situaţia bisericească creată de erezia lui Arie, care a dominat timp de patruzeci de ani şi administrativ, zice: „Dogmele Părinţilor sunt disprețuite, predaniile apostolice sunt socotite de nimic, invenţiile oamenilor mai noi înlumesc Bisericile; aşadar, oamenii nu mai teologhisesc, ci tehnologhisesc; înţelepciunea lumii are întâietate, îndepărtând lauda Crucii. Păstorii sunt izgoniţi, iar în locul lor sunt introduşi lupi grei care sfârtecă turma lui Hristos”[559].

şi ortodocşilor creştini este bună şi sfântă, şi a crede şi a ne boteza în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh”.

[558] *Omilia înainte de surghiunire* 1, ΕΠΕ 33, 186 (în limba greacă).

[559] *Epistola 90*, „Către preasfinţii fraţi şi episcopi din Apus” 2, ΕΠΕ 2, 20 (în limba greacă).

Ce s-a întâmplat cu vrăjmaşii din afară, religiile, s-a întâmplat şi cu cei din interior, ereziile. Biserica – prin marii şi luminaţii Sfinţi Părinţi – a definit şi a îngrădit credinţa Ortodoxă prin hotărârile Sinoadelor Ecumenice şi Locale referitoare la anumite învăţături îndoielnice, dar şi prin conglăsuirea Părinţilor (consensus Patrum) asupra întregului de teme al credinţei. Suntem mai siguri când îi urmăm pe Sfinţii Părinţi şi nu mutăm hotarele pe care ei le-au aşezat. Cuvintele „Următori Sfinţilor Părinţi" şi „Nu muta hotarele pe care le-au aşezat Părinţii noştri" constituie o linie sigură de drum şi supapa de siguranţă a credinţei şi a vieţuirii noastre ortodoxe. Prin urmare, punctele de bază ale mărturisirii noastre sunt următoarele:

1. Păzim neclintite şi nefalsificate toate cele legiuite de Sinoade şi de Părinţi. Primim toate câte ei le-au primit şi condamnăm toate câte ei le-au condamnat, ferindu-ne de contactul cu toţi cei care inovează în chestiunile credinţei. Noi nici nu adăugăm, nici nu desfiinţăm vreo învăţătură, nici nu o schimbăm. Sfântul Ignatie al Antiohiei, purtătorul de Dumnezeu, scria deja în Epistola sa către Sfântul Policarp al Smirnei: „Tot cel ce se pronunţă împotriva celor hotărâte, chiar dacă ar fi vrednic de crezare, chiar dacă ar posti, chiar dacă ar trăi în feciorie, chiar dacă ar face minuni, să-ţi fie lup în piele de oaie, care lucrează stricarea oilor". Sfântul Ioan Gură de Aur, tâlcuind cuvântul Apostolului Pavel: „Dacă cineva va binevesti vouă altceva decât aţi primit, să fie anatema", observă că Apostolul „nu a zis că dacă propovăduiesc împotrivă sau leapădă totul, ci chiar şi ceva foarte mic dacă v-ar binevesti în afara celor primite, chiar dacă de întâmplare vor fi mişcaţi, anatema să fie"[560]*. Sinodul al VII-lea Ecumenic, proclamând hotărârile lui împotriva iconomahilor către clericii din Constantinopol, scrie: „Am urmat Predaniei Bisericii Universale şi nu am făcut nici destindere (scoatere), nici prisosinţă (adaos), ci, învăţându-ne apostoliceşte, ţinem Predaniile pe care le-am primit, primind şi îmbrăţişând întotdeauna câte Sfânta Biserică Universală de la începutul vremurilor a primit*

[560] *Ga* 1, 9. Cf. *Omilii la Galateni*, cap. I, *PG* 61, col. 624.

oral şi prin scris... Căci adevărata şi prea dreapta judecată a Bisericii nu acceptă nimic a înnoi în ea, nici a face vreo scoatere. Drept aceea, noi, urmând legilor părinteşti şi primind harul de la unicul Duh, am păzit toate cele ale Bisericii fără a tăia sau a împuţina cu ceva"[561].

Împreună cu Sfinţii Părinţi şi cu Sfintele Sinoade lepădăm şi anatematizăm toate ereziile care s-au ivit în cursul istoric al Bisericii. Dintre ereziile vechi, care supravieţuiesc până azi, condamnăm arianismul (supravieţuieşte la minciuno-martorii lui Iehova) şi monofizitismul, cel radical al lui Eutihie şi cel moderat al lui Sever şi Dioscor, conform hotărârilor Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon şi învăţăturii hristologice a marilor Sfinţi Părinţi şi Dascăli, precum: cea a Sfântului Maxim Mărturisitorul, cea a Sfântului Ioan Damaschinul, cea a Marelui Fotie şi cea a imnelor din cult.

2. Proclamăm că papismul (romano-catolicismul – n.tr.) este pântecele ereziilor şi al rătăcirilor. Învăţătura despre „Filioque", adică a purcederii Sfântului Duh şi de la Fiul, este contrară celor pe care Însuşi Hristos le-a învăţat despre Sfântul Duh. Întreaga ceată a Părinţilor – şi în sinoade şi în parte – consideră papismul ca erezie, pentru că, în afară de Filioque, a introdus o mulţime de alte rătăciri, precum: primatul şi infailibilitatea papei, azima, focul curăţitor, imaculata concepţie a Născătoarei de Dumnezeu, graţia creată, răscumpărarea iertărilor (indulgentiae); a schimbat aproape toată învăţătura şi practica în legătură cu Botezul, Mirungerea, Dumnezeiasca Euharistie şi celelalte taine şi a transformat Biserica într-un stat lumesc.

Papismul actual s-a abătut mult mai mult decât papismul medieval de la învăţătura Bisericii, aşa încât el nu mai constituie continuarea vechii Biserici Apusene. A introdus o mulţime de noi exagerări în „mariologie", precum învăţătura despre Născătoarea de Dumnezeu ca „împreună-mântuitoare" (corredemptrix) a neamului omenesc. A încurajat „Mişcarea Harismatică" a grupărilor protestante, chipurile pnevmato-centrice. A înfiat metode

[561] Mansi, 13, 409-412.

spirituale orientale de rugăciune şi meditaţie. A introdus noi inovaţii în dumnezeiescul cult, precum corurile şi orgile muzicale. A prescurtat şi distrus cu totul Dumnezeiasca Liturghie. În spaţiul ecumenismului a pus bazele religiei mondiale (pan-religia), recunoscând prin Conciliul II Vatican „viaţa duhovnicească" a celor de alte religii. Minimalismul dogmatic a condus şi la o împuţinare a cerinţelor morale, dată fiind legătura dintre dogmă şi morală, având ca urmare căderile morale ale înalţilor prelaţi şi dezvoltarea între clerici a deviaţiilor morale ale homosexualităţii şi ale pedofiliei[562]*. Continuând să susţină „Uniaţia", această caricatură a Ortodoxiei, prin care ca printr-un cal troian îi înşală şi îi atrage pe credincioşi, torpilează dialogul şi demistifică aşa-numitele sincere dispoziţii pentru unire.*

În general, există o schimbare radicală a papismului şi o întoarcere spre protestantism după Conciliul II Vatican, precum şi o înfiere a unor diferite mişcări „spirituale" ale „Noii Ere".

Conform Sfântului Simeon al Tesalonicului – Mistagogul –, papismul a provocat Bisericii cea mai mare stricăciune din câte au provocat toate ereziile şi schismele împreună. Noi, ortodocşii, avem comuniune cu papii dinainte de schismă şi pe mulţi papi îi sărbătorim ca sfinţi. Papii după schismă sunt eretici; au încetat să mai fie succesori în tronul Romei, nu au succesiune apostolică, pentru că nu au credinţa Apostolilor şi a Părinţilor. Din acest motiv, pe orice papă „nu doar că nu-l avem în comu-

[562] Laxismul şi decăderea morală chiar şi între clerici a fost semnalată chiar de la începuturile secolului XV de către Sfântul Simeon al Tesalonicului. A se vedea „Epistola Dogmatică 16", în D. Balfour, Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (1416/17 - 1429), *Opere teologice*, Analekta Vlatadon 34, Tesalonic, 1981, p. 218: „Şi mai mult, ei nu privesc adulterul ca pe ceva ce implică iadul întreg, nici măcar în rândurile preoţilor lor, ci, dimpotrivă, ei îşi doresc cu nerușinare concubine şi tineri pentru adulter şi doresc să slujească în fiecare zi". *Ibidem*, 15, p. 216: „De asemenea, ei nu au un mod de viaţă evanghelic; întrucât orice fel de lux şi adulter nu reprezintă pentru ei ceva reprobabil şi nici orice altceva ce este interzis pentru creştini". Decăderile morale care se văd în ultimul timp chiar şi în rândul clerului ortodox sunt rezultatul liberalismului şi secularismului ecumenist.

niune, dar îl numim şi eretic". Din cauza blasfemiei împotriva Sfântului Duh prin învăţătura despre Filioque, L-au pierdut pe Sfântul Duh, iar toate la ei sunt lipsite de har. Nicio taină a lor nu este validă, după Sfântul Simeon. „Deci blasfemiază inovatorii şi departe de Duhul sunt, blasfemiind împotriva Duhului Sfânt, şi cu desăvârşire nu este întru ei Duhul Sfânt; pentru care şi cele ale lor sunt fără har, după cum harul Duhului l-au nesocotit şi l-au subminat... pentru care şi Duhul Sfânt nu se află întru ei, şi nimic duhovnicesc întru ei şi toate cele de la ei sunt goale şi noi şi contrarii Predaniei dumnezeieşti"[563].

3. Aceleaşi sunt valabile, într-un mai mare grad, pentru Protestantism, care, ca un copil al papismului, a moştenit multe erezii, iar pe de altă parte a adăugat mult mai multe; respinge Predania, acceptând doar Sfânta Scriptură (sola Scriptura), pe care o răstălmăceşte; desfiinţează Preoţia ca Har tainic special, cinstirea Sfinţilor şi a icoanelor; subestimează persoana Născătoarei de Dumnezeu; respinge monahismul; din Sfintele Taine acceptă doar Botezul şi Dumnezeiasca Euharistie, denaturând şi în acestea învăţătura şi practica Bisericii; învaţă predestinaţia absolută (calvinism) şi îndreptarea (mântuirea) doar prin credinţă, iar, în cele din urmă, partea lui „progresistă" a introdus preoţia femeilor şi căsătoria homosexualilor, pe care îi primeşte şi în Preoţie. Însă, în principal, este absentă eclesiologia, pentru că nu există sensul de Biserică, aşa cum îl deţine Predania Ortodoxă.

4. Unica modalitate de restabilire a comuniunii noastre cu ereticii este proclamarea rătăcirii în ceea ce-i priveşte şi pocăinţa, aşa încât să fie o adevărată unire şi pace; unire cu adevărul şi nu cu rătăcirea şi cu erezia. Pentru încorporarea ereticilor în Biserică, acrivia canonică pretinde primirea lor prin Botez. „Botezul" lor anterior, săvârşit în afara Bisericii, fără întreita afundare şi ridicare a celui ce se botează în apa sfinţită printr-o

---

563 *Dialog 23*, *PG* 155, col. 120-121; „Epistola despre fericiri" 5, în D. Balfour, Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului (1416-17 - 1429), *Opere teologice*, Analekta Vlatadon 34, Tesalonic, 1981, p. 226.

rugăciune specială şi de către un preot neortodox, nu este botez. Sunt lipsiți de Harul Sfântului Duh, care nu există în cadrul schismelor şi ereziilor, şi, prin urmare, nu avem nimic comun care să ne unească, precum zice Marele Vasile: „Cei ce s-au lepădat de Biserică n-au mai avut harul Duhului Sfânt peste ei, căci a lipsit comunicarea prin întreruperea succesiunii... cei ce s-au rupt, devenind mireni, n-au avut nici putere de a boteza, nici de a hirotoni; nici nu puteau da altora harul Duhului Sfânt, de la care ei au căzut"[564].

Pentru aceasta este netemeinică şi nesigură noua încercare a ecumeniştilor de a impune concepția că avem botez comun cu ereticii, şi pe inexistenta unitate baptismală să susțină unitatea Bisericii, care există – chipurile – acolo unde există botezul[565]*. Însă cineva intră în Biserică şi devine membru al ei nu prin orice botez, ci prin singurul şi unicul Botez săvârşit de preoții care au Preoția Bisericii.*

5. Atâta vreme cât ereticii continuă să rămână în rătăcire, respingem comuniunea cu ei şi, în mod deosebit, rugăciunile în

---

[564] *Epistola I Canonică*, „Către Amfilohie de Iconium", canonul 1.

[565] În textul celei de-a 9-a Adunări generale a Consiliului Mondial al Bisericilor, în Porto Alegre (Brazilia, 2006), care a fost acceptat de către reprezentanții Bisericilor Ortodoxe şi a avut ca titlu „Chemați să fie o Unică Biserică" (*Called to be the One Church*), în paragraful 8 se menționează: „Toți cei botezați în Hristos sunt uniți în Trupul Lui". În paragraful 9: „Faptul că noi toți în comun aparținem lui Hristos prin botezul în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, dă posibilitatea bisericilor şi le cheamă să păşească împreună chiar şi atunci când nu cad de acord. Asigurăm că există un singur botez, precum există doar un singur trup şi un singur Duh, o singură nădejde a chemării noastre, un singur Domn, o singură Credință, un singur Dumnezeu şi Tată al nostru, al tuturor (vezi *Ef* 4, 4-6)". Mitropolitul Ioannis (Zizioulas) de Pergam, în lucrarea „Orthodox Ecclesiology and the Ecumenical Movement", *Sourozh Diocesan Magazine* (Anglia, august 1985, vol. 21, p. 23) a preîntâmpinat această poziție, scriind: „În botez, chiar dacă există o ruptură, o despărțire, o schismă, poți încă să vorbeşti despre Biserică... Ortodocşii, cel puțin după părerea mea, participă la mişcarea ecumenică ca la o mişcare a creştinilor botezați, care se află într-o situație de despărțire, pentru că nu pot să exprime aceeaşi credință împreună. În trecut, aceasta se întâmpla din lipsa de iubire, care acum, slavă lui Dumnezeu, dispare".

comun. Sfintele Canoane, în întregul lor, interzic nu doar coliturghisirile şi rugăciunile în comun în biserici, ci şi simplele rugăciuni în comun în spaţii private. Poziţia severă a Bisericii vis-à-vis de eretici provine dintr-o adevărată iubire şi dintr-un sincer interes pentru mântuirea lor şi dintr-o grijă pastorală ca nu cumva credincioşii să fie atraşi în vreo erezie. Cine iubeşte, arată adevărul, nu-l lasă pe celălalt în minciună; altfel, iubirea, concordia şi pacea cu el sunt prefăcute şi false. Există un război bun şi o pace rea. „Căci mai vrednic de laudă este un război decât o pace care desparte de Dumnezeu" – spune Sfântul Grigorie Teologul[566]*. Şi Sfântul Ioan Gură de Aur recomandă: „Dacă vezi că se vatămă buna-cinstire, nu da întâietate împăcării în detrimentul adevărului, ci împotriveşte-te cu vitejie până la moarte..., netrădând nicidecum adevărul". Iar în altă parte recomandă accentuând: „Să nu acceptaţi nicio dogmă nouă sub pretextul iubirii"*[567]*. Această poziţie a Părinţilor şi-a însuşit-o şi marele luptător şi mărturisitor al Credinţei Ortodoxe înaintea latinilor, Sfântul Marcu al Efesului, Evghenicul, care îşi încheie propria Mărturisire de Credinţă la Florenţa prin următoarele cuvinte: „Toţi Dascălii Bisericii, toate Sinoadele şi toate Dumnezeieştile Scripturi ne sfătuiesc să fugim de cei ce cugetă diferit (cu alte credinţe) şi a sta departe de împărtăşirea cu ei. Deci, să dispreţuiesc eu toate acestea şi să urmez celor care sub pretenţiozitatea unei păci fabricate poruncesc unirea? Celor care au violat sfântul şi dumnezeiescul Simbol şi Îl introduc pe Fiul ca a doua cauză a Sfântului Duh? Căci celelalte ale dezaxaţiilor lor le las, avându-le pe cele de acum, dintre care şi un singur lucru era suficient, ca noi să ne fi despărţit de ei. Să nu pătimim aceasta niciodată, Mângâietorule Bune, şi fă să nu mă depărtez niciodată de credinţa faţă de care sunt dator, ci, ţinând învăţătura Ta şi a fericiţilor bărbaţi insuflaţi de Tine, să mă adaug părinţilor mei, ducând de aici, dacă nu altceva, măcar buna-cinstire"*[568]*.*

---

[566] *Cuvânt apologetic despre fuga în Pont* 82, în ΕΠΕ 1, 176.

[567] *Omilia 22 la Romani*, 2, în *PG* 60, col. 611; *Omilia 2 la Filipeni*, 1, în *PG* 62, col. 119.

[568] Mărturisirea de credinţă expusă la Florenţa, în *Documents relatifs au Concile de Florence*, II, *Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephese*, de L. Petit, *Patrologia Orientalis* 17, 442.

6. Până la începuturile secolului XX, Biserica a avut în mod ferm şi constant o poziţie de respingere şi de osândire în faţa tuturor ereziilor, precum este clar formulată în Sinodiconul Ortodoxiei, care se citeşte în Duminica Ortodoxiei. Se anatematizează ereziile şi ereticii, fiecare în mod particular; iar ca să nu rămână niciuna în afara anatemei, la sfârşit există o anatematismă generală: „Tuturor ereticilor anatema".

Din păcate, această poziţie unică, fermă şi neoscilantă a Bisericii de până la începutul secolului XX a început treptat să fie abandonată, după Enciclica emisă de Patriarhia Ecumenică, în 1920, „Către Bisericile lui Hristos de pretutindeni", care, pentru prima oară, caracterizează în mod oficial ereziile ca biserici, care nu sunt înstrăinate de Biserică, ci sunt casnice (intime) şi rude. Recomanda „să se reaprindă şi să se întărească înainte de toate iubirea între Biserici, neconsiderându-ne unele pe altele ca străine şi ale celorlaţi, ci rudenii şi apropiate (casnice) în Hristos şi împreună-moştenitoare şi in corpore ale făgăduinţei lui Dumnezeu în Hristos"[569].

Se deschise deja drumul pentru înfierea, constituirea şi dezvoltarea în spaţiul Bisericii Ortodoxe a ereziei ecumenismului, această panerezie, iniţial o invenţie protestantă, iar acum avizată şi de catolici, erezie care înfiază şi legiferează toate ereziile ca biserici şi atacă dogma despre Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească. Mai mult, a fost dezvoltată; se învaţă şi se impune de către patriarhi şi episcopi o noua dogmă despre Biserică, o nouă eclesiologie. Conform acesteia, nicio Biserică nu este îndreptăţită să-şi revendice exclusiv pentru ea caracterul de Biserică universală şi adevărată. Fiecare este un fragment, o parte, dar nu Biserica întreagă. Toate împreună constituie Biserica.

Toate hotarele (definiţiile) pe care le-au pus Părinţii au căzut; nu mai există nicio linie de definire şi de demarcaţie între erezie şi Biserică, între adevăr şi rătăcire. Şi ereziile sunt bise-

[569] A se vedea I. Karmiris, *Monumente Dogmatice şi Simbolice ale Bisericii Ortodoxe Universale* (în limba greacă), vol. II, p. 958.

rici, şi, desigur, multe, precum cea papală (catolică), se consideră acum ca biserici surori, cărora împreună cu noi Dumnezeu le-a încredinţat grija pentru mântuirea oamenilor[570]*. Există şi în cadrul ereziilor harul Atotsfântului Duh, drept pentru care şi botezul lor, precum şi toate celelalte taine, este valid. Toţi câţi s-au botezat, oricărei erezii ar aparţine, sunt mădulare ale trupului lui Hristos, ale Bisericii. Blestemele şi anatemele sinoadelor nu mai sunt valabile şi trebuie radiate din cărţile liturgice. Ne-am adăpostit în „Consiliul Mondial al Bisericilor" şi ne-am vândut substanţial – şi aceasta doar prin aderarea noastră – propria conştiinţă de sine eclesiologică. Am desfiinţat dogma despre Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească, dogma despre „un (singur) Domn, o (singură) credinţă, un (singur) Botez" (Ef 4, 5).*

7. Acest sincretism intercreştin a fost dezvoltat acum şi într-un sincretism interreligios, care pune semnul egal între toate religiile şi theosevia, cinstirea de Dumnezeu cea una, de-Dumnezeu-descoperită în Hristos, cunoştinţa dumnezeiască şi viaţa în Hristos. Este atacată, în consecinţă, nu doar dogma despre Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească în relaţie cu ereziile, ci şi dogma de căpetenie despre unica Revelaţie în lume şi unica mântuire a oamenilor prin Iisus Hristos în relaţie cu religiile lumii. Este cea mai mare rătăcire, cea mai mare erezie din toate veacurile.

8. Noi credem şi mărturisim că doar în Hristos există posibilitatea mântuirii. Religiile lumii şi ereziile duc la pierzare. Biserica Ortodoxă nu este doar Biserica adevărată; este Biserica cea Una. Doar ea a rămas fidelă Evangheliei, Sinoadelor şi Părinţilor şi, prin urmare, doar ea reprezintă adevărata Biserică Universală a lui Hristos. După Cuviosul Stareţ Iustin Popovici,

---

[570] A se vedea Declaraţia Comună a papei Ioan Paul al II-lea şi a patriarhului Bartolomeu în timpul vizitei celui de-al doilea la Roma, pe 29 iunie 1995. Mai devreme, aceleaşi lucruri fuseseră proclamate şi de către Comisia Teologică Mixtă pentru Dialogul dintre ortodocşi şi catolici la Balamand (Liban), în 1993.

ecumenismul este numele comun pentru falsele biserici ale Europei Apusene. Numele lor comun este panerezia[571].

Această panerezie a fost primită de mulți patriarhi, arhiepiscopi, episcopi, clerici, monahi şi laici ortodocşi. O învață „cu capul descoperit", a aplică şi o impun în practică, împărtăşindu-se în felurite chipuri cu ereticii, prin rugăciuni în comun, schimb de vizite, colaborări pastorale, aşezându-se radical pe ei înşişi în afara Bisericii. Poziția noastră inspirată de hotărârile canonice sinodale şi de exemplul Sfinților este evidentă. Fiecare trebuie să-şi ia în serios responsabilitățile sale.

9. Desigur că există şi responsabilități colective, iar în principal cele ale ierarhilor şi teologilor noştri cu mentalitate ecumenistă în fața pleromei ortodoxe şi a turmei lor. Acestora le declarăm întru frica lui Dumnezeu şi cu iubire că această poziție a lor şi deschiderile lor în activitățile ecumeniste sunt condamnabile, din orice parte am privi, pentru că:

a) pun la îndoială, realmente, Credința şi Predania noastră ortodox-patristică;

b) seamănă îndoială în inimile turmei şi îi clatină pe mulți, conducându-i spre divizare şi schismă şi

c) atrag o parte a turmei în rătăcire şi prin aceasta într-un dezastru duhovnicesc.

Proclamăm, aşadar, că, din aceste motive, cei care se mişcă în această iresponsabilitate ecumenistă, oricare ar fi poziția pe care o ocupă în Organismul Ecleziastic, se opun Predaniei Sfinților noştri şi, în consecință, sunt în opoziție cu ei.

De aceea, poziția lor trebuie osândită şi respinsă de către întregul ierarhilor şi al poporului credincios.

Texte athonite privitoare la dialogul cu necalcedonienii

Poziția oficială a Sfântului Munte față de dialogul dintre ortodocşi şi necalcedonieni a fost exprimată în două rânduri: prima oară, la 1 februarie 1994, printr-un „Raport al Sfintei Comunitati a

[571] Arhim. Iustin Popovici, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul* (în limba greacă), Tesalonic, 1974, p. 224.

Sfântului Munte asupra dialogului dintre ortodocsi si anticalcedonieni", iar a doua oară la 14/27 mai 1995, printr-un memoriu al Sfintei Comunități a Sfântului Munte pe marginea „Dialogului dintre ortodocşi şi necalcedonieni". Împreună cu alte trei studii şi declarațiile comune ale dialogului, ambele documente au fost ulterior tipărite într-un singur volum de către starețul Gheorghe (Kapsanis) de la Mănăstirea Grigoriu[572], la sfârşitul anului 1995.

În primul text se face referire la a treia declarație comună a Comisiei Mixte de Dialog între Biserica Ortodoxă şi Bisericile „Ortodoxe" Orientale, reunită la Chambesy, Elveția, între 1 şi 6 noiembrie 1993, care a hotărât „ortodoxia" ambelor părți şi, în consecință, restaurarea deplinei comuniuni şi lipsa de aplicabilitate a condamnărilor din trecut, de factură sinodală sau personală. Față de acestea Sfântul Munte şi-a exprimat neliniştea şi teama, pentru că, ni se spune, „graba către unire va avea ca rezultat în primul rând o unire mincinoasă şi falsă, iar în al doilea rând crearea unei schisme în sânul Sfintei noastre Biserici Ortodoxe"[573]. Sunt enumerate apoi o serie de motive care stau la baza acestei afirmații:

Astfel, se consideră că în cele trei declarații oficiale ar avea loc „o abdicare de la ecleziologia ortodoxă", în sensul unei renunțări la conştiința că numai Biserica Ortodoxă constituie Biserica cea Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească. Afirmația conform căreia antecalcedonienii ar fi „ortodocşi orientali" înseamnă implicit că ambele biserici ar fi două familii de rang egal ale Bisericii unice a lui Hristos. În acest fel însă are loc promovarea unei „alte fețe a teoriei ramurilor", fapt aflat în contradicție cu viziunea ortodoxă, redată şi de Profesorul Gheorghios Mantzaridis[574].

---

[572] Vezi *Sunt anticalcedonienii ortodocşi?*, trad. Ştefan Nuțescu, Ed. Evanghelismos, Bucureşti, 2007.

[573] *Ibidem*, p. 19.

[574] *Ibidem*, p. 18. Se redă un amplu citat din opera acestuia, unde se spune, printre altele: „Biserica Ortodoxă are conştiința că reprezintă continuitatea neîntreruptă a unei biserici neîmpărțite şi îşi sprijină această conştiință pe unitatea ei dintotdeauna cu Biserica Apostolică. Unitatea Bisericii, ca

Se mai pune problema dacă nu cumva prin aceste documente se încearcă realizarea unui compromis: Sinoadele Ecumenice al IV-lea, al V-lea şi al VI-lea, neacceptate de anticalcedonieni, s-ar fi înşelat, iar noi, astăzi, le corectăm, respingând declararea lui Dioscor şi a lui Sever ca eretici. La fel, reformularea hristologiei ortodoxe, definită în chip desăvârşit de Sfinții Părinți în cadrul sinoadelor amintite, este considerată „nu numai lipsită de sens, ci chiar primejdioasă". Lipsită de sens, pentru că o hotărâre a unui sinod ecumenic, formulată sub îndrumarea Duhului Sfânt, nu lasă loc nici unei alte răstălmăciri – şi de aceea şi hotărârea dogmatică a Sinodului al IV-lea Ecumenic este una „îndestulătoare, prin natura şi poziția ei, din punct de vedere duhovnicesc, bisericesc şi sinodal". Orice punere în discuție sau întocmire a unei noi formule hristologice, în afara sau chiar în paralel cu cea de la Sinodul de la Calcedon, este nu doar de neîngăduit şi vătămătoare, ci chiar primejdioasă, fiindcă poate face loc interpretării, conform unui „monofizitism moderat şi ascuns"[575].

Nici condamnarea lui Eutihie de către partea anticalcedoniană nu este o garanție a ortodoxiei lor; aceasta pentru că nu a avut loc şi condamnarea monofizitismului moderat al lui Sever şi Dioscor. După cum afirma Părintele Georges Florovsky, şi această poziție ar trebui respinsă, deoarece promovează un minimalism antropologic, o micşorare a omenescului în Hristos. Faptul că anticalcedonienii promovează în continuare acest monofizitism moderat reiese atât din actele întrunirii neoficiale de la Aarhus, cât şi din anumite declarații, cum ar fi cea a patriarhului copt Shenuda al III-lea. De altfel, chiar şi în a doua Declarație comună se afirmă că în Iisus Hristos firile: divină şi umană sunt unite în chip „neamestecat, neschimbat, neîmpărțit şi nedespărțit" – conform formulei dogmatice calcedoniene –, şi că ele se disting „doar în teorie (τη θεωρια μονη)" – un adaos care lasă loc unei interpretări

trăsătură esențială a naturii ei, nu poate fi supusă negocierii. Nu există mai multe biserici, fiindcă nu există mai mulți hristoşi sau mai multe Trupuri ale lui Hristos".

[575] *Ibidem*, p. 20.

în duh monofizit: dacă expresia se referă la distincţia dintre cele două firi, ea este corectă, dacă însă ea arată că cele două firi există doar în teorie, atunci nu este ortodoxă[576].

Documentul Muntelui Athos analizează şi al VIII-lea paragraf al celei de-a doua Declaraţii ce se referă la Sinoadele Ecumenice. „Moştenirea noastră comună" ar fi formată doar din primele trei sinoade ecumenice, cele patru sinoade ulterioare fiind recunoscute ca autoritative numai de partea ortodoxă, iar „în această interpretare orientalii ortodocşi răspund... în mod pozitiv". Se poate trage concluzia că anticalcedonienii refuză caracterul ecumenic al Sinoadelor IV-VII, consimţind în mod simplu ideea acceptării lor de către ortodocşi. Ideea provoacă serioase nedumeriri şi nelinişti, fiind în consonanţă cu rezervele exprimate de mitropolitul Hrisostom Konstantinidis al Mirelor, care scria: „Însă o asemenea concepţie despre Sinoadele Ecumenice, potrivit căreia acestea nu sunt considerate elemente obligatorii ale exprimării desăvârşite a sfinţeniei şi autorităţii Bisericii, trebuie să dea de gândit şi să neliniştească nu numai partea ortodoxă, ci şi pe cea romano-catolică, cu elaborata ei doctrină despre sinodalitate"[577].

Şi ridicarea anatemelor aruncate de Sinoadele Ecumenice asupra „părinţilor" anticalcedonienilor, ce s-ar face de către Întâistătătorii Bisericilor Ortodoxe, este privită cu reticenţă din următoarele motive: 1. După cum arăta Părintele Florovsky, avem de-a face nu cu o simplă anatemă disciplinară, ci cu una aruncată din motive teologice, fapt extrem de grav; 2. În Biserică ceea ce se săvârşeşte din iconomie şi în mod izolat nu poate prevala peste sfintele canoane (vezi Can. 17, Sinodul de la Constantinopol, 861); 3. Ridicarea anatemelor date de Sinoadele Ecumenice pune la îndoială autenticitatea şi autoritatea acestora în a exprima fără greşeală (infailibil) credinţa ortodoxă. Este un fapt în totală contradicţie cu concepţia ortodoxă asupra hotărârilor Sinoadelor Ecumenice; pericolul este foarte mare, căci „dacă dărâmi ceva, se dărâmă întreg edificiul"[578].

---

[576] *Ibidem*, p. 22-23.

[577] Cf. *Ibidem*, p. 25.

[578] *Ibidem*, p. 28.

Acordurile formulate până acum nu poartă pecetea sinodalității, fiind limitate la o comisie alcătuită dintr-un număr de ierarhi şi teologi; lipseşte o dezbatere sinodală amplă, şi, de asemenea, nici membrii Bisericii, îndeosebi cei interesați de problemele de credință, nu sunt informați cum se cuvine. Acceptul ar trebui însă dat după prezentarea rezultatelor comisiilor mixte de dialog de către un sinod lărgit; acesta va aborda chestiunea în stadiul final al dezbaterilor (fapt pe care textul comisiei mixte un-l prevede, propunând în schimb ridicarea imediată a anatemelor şi unirea)[579].

În concepția părinților athoniți, „o unire adevărată presupune acceptarea din partea anticalcedonienilor a celor 7 Sinoade Ecumenice şi a tuturor părinților Sfintei noastre Biserici, cum ar fi Sfinții: Ioan Damaschin, Maxim Mărturisitorul, Grigorie Palama, ca unii care exprimă în mod autentic învățătura acestora”[580]. Este o condiție sine qua non a unei uniri veritabile, iar respingerea ei ridică următoarele semne de întrebare: „Dacă anticalcedonienii cred despre ei înşişi că sunt pe deplin ortodocşi şi, prin urmare, mântuirea lor nu este în primejdie, atunci de ce doresc unirea cu Biserica noastră, pe care nu o acceptă integral şi către care nu vin cu smerenie şi pocăință? Şi ce ne sileşte pe noi să-i primim, acceptând condițiile lor şi încălcând principii ecleziologice fundamentale ale credinței noastre? Oare un interes unificator cu caracter politic, cu scopul de a înfrunta amenințările venite din uneltirile celor de altă religie (musulmană, n.n.), este un motiv suficient pentru înfăptuirea unei astfel de uniri îndoielnice şi controversate? Sau poate că unificările eclesiastice de tipul conviețuirii paşnice sunt promovate spre a sluji planurilor de unificare politică din secolul nostru?”[581]

Pe de altă parte, este recunoscută ca un pas înainte acceptarea de către teologii anticalcedonieni participanți la dialogul cu ortodocşii a unor puncte comune de hristologie în accepțiunea

[579] *Ibidem*, p. 28-29.
[580] *Ibidem*, p. 29.
[581] *Ibidem*, p. 31.

ortodoxă. Totuşi, este pus la îndoială faptul că această hristologie ar fi acceptată de toţi membrii bisericilor necalcedoniene, atât la nivelul masei largi a credincioşilor, cât şi al unor patriarhi şi teologi care se opun hotărârilor luate.

Documentul se încheie cu surprinderea a două direcţii principale în cadrul dialogului cu anticalcedonienii (specifice de altfel şi dialogului cu romano-catolicii): 1. Recunoaşterea bisericii eretice ca fiind biserică „soră", fapt ce ar echivala cu renunţarea la mărturisirea Bisericii Ortodoxe ca fiind cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească şi 2. graba spre realizarea unei unităţi prin „ocolirea deosebirilor" ce sunt fie trecute sub tăcere, fie minimalizate. Din cele expuse până acum ar reieşi însă că, până în prezent, „nu sunt îndeplinite condiţiile în vederea unirii cu anticalcedonienii, iar o eventuală unire grăbită nu numai că nu le va uni în armonie pe cele despărţite, dar chiar şi pe cele unite le va despărţi". Din acest motiv, ierarhia ortodoxă ar trebui să-şi asume responsabilitatea şi să evite crearea unei noi schisme în ortodoxie, ce ar fi mult mai răspândită decât cea pricinuită de schimbarea calendarului. Unirea propriu-zisă ar trebui să fie precedată de „o amplă informare şi discuţii pe marginea acestui subiect între Preasfinţiţii Arhierei, Sfinţitul Cler şi poporul credincios. Şi, numai după ce conştiinţa Bisericii va lucra nesilit şi liber, se va săvârşi ceea ce odihneşte conştiinţa Bisericii". De altfel, chiar şi acest text este considerat un indiciu al faptului că o bună parte a conştiinţei Bisericii Ortodoxe nu a fost mulţumită cu hotărârile luate până acum şi nici nu ar accepta o astfel de unire[582].

Al doilea document oficial al Sfântului Munte debutează cu o referire la un articol al copreşedintelui Comisiei Mixte de Dialog între ortodocşi şi anticalcedonieni, Mitropolitul Damaschin al Elveţiei, articol intitulat „Dialogul teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Bisericile Ortodoxe Orientale. Reflecţii şi perspective". Acest articol reprezintă o reacţie a autorului la documentul analizat de noi anterior, datat 1 februarie 1994, document centrat pe două direcţii principale: combaterea încercării de înfăptuire a

[582] Vezi *Ibidem*, p. 32-33.

unei uniri pripite între ortodocşi şi anticalcedonieni, respectiv necesitatea unei dezbateri mai largi a problemelor legate de această unire înlăuntrul trupului Bisericii. Pentru Mitropolitul Elveției o astfel de dezbatere este fără sens, fiind o critică exercitată de anumite cercuri religioase pentru a readuce în discuție chestiuni ce ar fi întru totul elucidate de cele două declarații comune. Pentru reprezentanții Sfântului Munte, printr-o astfel de caracterizare, „mitropolitul dovedeşte că percepe dialogul teologic ca pe o chestiune rezervată doar câtorva tehnicieni ai dogmei, unor teologi interesați în cel mai mic grad de neliniştile poporului binecredincios". Şi aceasta prin evitarea declarării necesității convocării unui sinod bisericesc care să se pronunțe asupra ortodoxiei declarațiilor comune. Exprimându-şi neliniştea față de o posibilă unire bazată pe premize neortodoxe, comunitatea athonită afirmă că ține de responsabilitatea ei să păstreze şi să apere învățătura Bisericii, aşa cum a fost ea primită de la Sfinții Părinți, şi de aceea adresează Sanctității Sale, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu, împreună cu sinodul patriarhal de la Constantinopol, întâistătătorilor patriarhiilor istorice, ca şi clerului ortodox şi poporului binecredincios de pretutindeni, următoarele denunțuri:

- punerea la îndoială de către Comisia Mixtă a mărturisirii conştiinței de veacuri a Bisericii Ortodoxe, că numai ea constituie Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească;

- atacarea validității şi a autorității Sfintelor Sinoade Ecumenice, prin acceptarea „ortodoxiei" unor ereziarhi ce au fost condamnați de acestea, cum sunt, de exemplu, Dioscor, Iacob, Sever ş.a.;

- posibilitatea ridicării anatemei impuse de un sinod ecumenic, fapt ce pune la îndoială autoritatea sa;

- dezacordul dintre Sfinții Părinți ce au respins hristologia necalcedoniană ca fiind eretică (Maxim Mărturisitorul, Sofronie al Ierusalimului, Ioan Damaschin, Fotie etc.) şi Comisia Mixtă care stabileşte că ea este ortodoxă;

- acceptarea de către Comisia Mixtă a ideii potrivit căreia anticalcedonienii de astăzi proclamă aceiaşi învățătură hristologică cu cea ortodoxă. Însă în chiar declarațiile comune există o serie de formulări ce permit o interpretare în sens monofizit;

- prevederea Comisiei Mixte ca necalcedonienii să respingă exclusiv monofizitismul radical al lui Eutihie. Însă şi monofizitismul moderat al lui Dioscor şi Sever constituie o erezie, după cum au învăţat Sfinţii Părinţi şi a mărturisit conştiinţa Bisericii;

- declaraţiile ambigue din care ar trebui să reiasă că anticalcedonienii acceptă toate sinoadele ecumenice. La o privire mai atentă, se observă însă că aceştia nu acceptă interpretarea ortodoxă a hotărârilor dogmatice de la Sinoadele Ecumenice al IV-lea, al V-lea, al VI-lea şi al VII-lea;

- teoria ciudată a Comisiei Mixte conform căreia „proclamarea formală de către necalcedonieni a ecumenicităţii acestora (adică a Sinoadelor Ecumenice amintite la punctul anterior, n.n.) este considerată, în genere, ca fiind urmarea firească a restabilirii comuniunii depline. În caz contrar, ea va fi soluţionată în viitor". Se poate, aşadar, spune că unirea ar fi posibilă fără recunoaşterea tuturor Sinoadelor Ecumenice, chestiunea fiind lăsată la latitudinea necalcedonienilor;

- anumite intenţii ce ar fi vizibile din partea Comisiei Mixte de a „muşamaliza faptele şi de a induce în eroare pe membrii Bisericii", cum ar fi: nepublicarea proceselor verbale ale întrunirilor oficiale ale Comisiei Mixte de Dialog, declaraţia existenţei unei împuterniciri de semnare a ridicării anatemelor în numele Bisericilor locale, dar fără a exista hotărâri sinodale, pretenţia că Bisericile participante la dialog acceptă pozitiv perspectiva restaurării comuniunii, nu doar la nivelul comisiei, ci al masei largi a credincioşilor etc.;

- decizia unilaterală a Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (8-9 decembrie 1994) de a semna declaraţia de unire pe baza următoarelor false motive: că anatemele îndreptate împotriva ereticilor de Sinoadele Ecumenice au avut la bază lipsa de dragoste, în vreme ce astăzi, când există dragoste, unirea poate fi lesne înfăptuită. Dar „în acest fel se aduce o hulă foarte grea împotriva Duhului Sfânt, sub inspiraţia Căruia au fost luate aceste hotărâri, şi împotriva memoriei sfinte a dumnezeieştilor Părinţi...". Propune ca autoritatea sinoadelor ecumenice să fie înlocuită de

consensul sinoadelor locale; în fine, aprobă organizarea de programe care să facă cunoscute credincioşilor deciziile Comisiei Mixte, fără însă ca toate Bisericile Ortodoxe să se fi pronunţat în prealabil în consens. Comunitatea athonită consideră acest fapt ca fiind „întristător şi vătămător pentru poporul român evlavios" şi precizează: „Inima noastră se umple de o mâhnire nespusă din pricina acestei decizii a Bisericii Ortodoxe a României"[583];

- decizia extrem de neliniştitoare de epurare a cărţilor liturgice de textele care se referă la anticalcedonieni ca la nişte eretici. Actul acesta este caracterizat ca fiind de neacceptat şi putând avea consecinţe nefaste asupra identităţii înseşi a Bisericii Ortodoxe, căci avem de-a face cu scrieri sfinte ce nu sunt simple piese de ornament ale imnografiei ortodoxe, ci elemente fundamentale ale ortodoxiei.

Plecând de la aceste denunţuri Părinţii athoniţi îşi afirmă cu smerenie sentimentul de responsabilitate care i-a determinat să ceară reaşzarea cât mai grabnică a dialogului teologic pe baze corecte, în aşa fel încât şi ortodocşii să păstreze integral credinţa dreptslăvitoare şi necalcedonienii să aibă posibilitatea de a se întoarce la adevărata Biserică a lui Hristos. În caz contrar, adică dacă unirea „se va înfăptui împotriva Unicului Adevăr – să nu fie! –, declarăm clar şi categoric că Sfântul Munte nu va accepta o astfel de unire mincinoasă"[584].

Alte declaraţii

Pe lângă documentele date de Chinotita Sfântului Munte Athos vizavi de *dialogul ecumenic* vom mai expune în cele ce urmează şi câteva păreri date de călugări athoniţi, fie în nume personal, fie în numele unei comunităţi mai largi. Astfel, vom prezenta poziţia luată de călugării de origine română ce vieţuiesc în Sfântul Munte în „cazul Corneanu", apoi vom sintetiza o declaraţie a comunităţii de la Mănăstirea Paraklitu, pentru ca în final să enumerăm unele afirmaţii ale unor Părinţi athoniţi în raport cu mişcarea ecumenică.

[583] *Ibidem*, p. 42.
[584] *Ibidem*, p. 44.

Poziția monahilor români de la Muntele Athos

În privința unor aspecte legate de *dialogul ecumenic* a luat poziție şi comunitatea athonită de origine română. Este vorba de un „Memoriu al Părinților români care viețuiesc în Sfântul Munte Athos către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române”[585], datat 23 mai/5 iunie 2008, în care se ia atitudine față de gestul de intercomuniune euharistică al mitropolitului Nicolae Corneanu al Banatului cu greco-catolicii. Acest gest, survenit la Timişoara în prima duminică după Înjumătățirea praznicului Învierii, este astfel calificat: „Împărtăşirea mitropolitului ortodox Nicolae Corneanu cu cei care L-au răstignit pe Hristos în urmă cu 300 de ani şi continuă să-L răstignească, punând la grea încercare sufletele şi viețile românilor ortodocşi din Ardeal, reprezintă un fapt fără precedent în istoria Bisericii Ortodoxe Române, şi, după cum reiese din Sfintele Canoane ale Bisericii şi din scrierile Sfinților Părinți, constituie un act de cea mai mare gravitate, asemănat adesea de Sfinții Părinți cu vânzarea lui Hristos”[586].

Acuzele sunt grave, iar la baza lor este pusă responsabilitatea pe care o au călugării față de fiii lor duhovniceşti. Ei sunt cei care s-au întrebat dacă „ierarhul cel apostat de la Credință” mai poate fi pomenit la sfintele slujbe, deoarece a încălcat canoanele bisericeşti care interzic un doar comuniunea cu ereticii, ci şi cu cei care „au părtăşie cu cei rău-credincioşi”[587], sau dacă le este îngăduit să se mai împărtăşească de la preoții care rămân în comuniune cu mitropolitul, „care s-a lepădat mai mult decât simbolic de propria turmă, de Trupul lui Hristos”.

Gravitatea gestului de intercomuniune al ierarhului este sporit şi de alte declarații şi acțiuni ale acestuia, cum ar fi: afirmația sa că papa este, de drept, capul Bisericii şi trebuie recunoscut şi de ortodocşi ca atare sau „bunăvoința” cu care a cedat unele locaşuri de cult ortodoxe greco-catolicilor „de parcă erau proprietățile

[585] Disponibil pe http://neamul-romanesc.com.

[586] Se face trimitere în mai multe rânduri la Sfântul Teodor Studitul, *Dreapta credință în scrierile Sfinților Părinți,* Editura Sophia, Bucureşti, 2006.

[587] Vezi Sf. Atanasie cel Mare, *Epistola către monahi, PG* 26, I, 188.

sale" şi nu biserici „zidite cu sudoarea şi jertfa strămoşilor celor care au revenit în secolul trecut la Ortodoxie".

În continuare, gestul mitropolitului Corneanu este declarat ca fiind de neînțeles, acesta uitând că este „mai înainte de toate păzitorul Dreptei Credințe în cadrul mitropoliei pe care i-a încredințat-o Biserica spre păstorire". Textul paulin de la *1 Co* 10, 16-17 („Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăşirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtăşirea cu Trupul lui Hristos? Că în pâine [cea una], un trup suntem cei mulți; căci toți ne împărtăşim dintr-o singură pâine.") atestă clar că Biserica este unicul şi adevăratul Trup al lui Hristos, realizată în şi prin Euharistie. Aşadar, prin împărtăşirea euharistică cu cei care nu se mai află în comunitatea eclezială (ereticii) noi „ne lepădăm de Însuşi Hristos, Îl trădăm aşa cum mai înainte de toți a făcut Iuda"[588].

„În zilele noastre, când în societate domneşte confuzia, poate mai mult decât oricând, faptul ia dimensiuni tragice" – se mai spune în memoriu. Consecințe grave poate avea asupra credincioşilor ortodocşi care, „smintiți de astfel de gesturi, cedează propagandei grupărilor schismatice şi eretice ce s-au înmulțit în ultimii ani". De asemenea, acest gest de intercomuniune poate oferi sprijin şi justificare celor care fac acțiune de prozelitism asupra membrilor Bisericii Ortodoxe Române. Se pune, astfel, întrebarea: „Ce conştiință ortodoxă se mai poate pretinde de la credincioşii ortodocşi de rând, care, în majoritate, nu au o solidă cultură teologică, când chiar un arhipăstor dovedeşte indiferență față de Adevărul Hristos şi se alătură turmei conduse de erezia infailibilității papale?"[589]

---

[588] Este sensul pe care îl dă acestui citat şi Sf. Teodor Studitul, *op. cit.*, p. 133: „Iată, a arătat aici lumina lumii că părtăşia este participare şi nu este cineva întreg la minte care să nu spună că participarea este împărtăşire. După cum dumnezeiasca Pâine cu care se împărtăşesc ortodocşii îi face pe toți cei ce se împărtăşesc de ea un singur Trup, tot aşa şi pâinea ereticească îi face părtaşi unii cu alții pe cei ce se împărtăşesc de ea şi îi înfățişează un singur trup potrivnic lui Hristos".

[589] Sunt citate lucrări ale unor teologi români îndreptate împotriva primatului papal: P. Deheleanu, „Erezia primatului papal. Ce învață catolicii

Mai este amintit şi că gestul mitropolitului Corneanu a fost salutat în mediul (greco-)catolic românesc şi internaţional ca fiind similar cu cel produs în anul 1700, aşadar ca o „minune", ca o „reîntoarcere a românilor la comuniunea cu Roma". Însă anul 1700, când a avut loc semnarea de către Atanasie Anghel a unirii cu Roma, nu a fost defel unul de aniversare şi bucurie pentru poporul român; dimpotrivă, el semnifică „trădarea Ortodoxiei", începutul unui lung şir de ani de suferinţe şi prigoană a credincioşilor ortodocşi din Transilvania – „o rană deschisă atunci nu s-a vindecat nici până astăzi", dar pe care ierarhul o uită:

„Se pare că acela care ar fi trebuit să fie arhipăstorul ortodocşilor din Banat a uitat de zecile de mii de ortodocşi ardeleni care au fost nevoiţi să-şi părăsească locurile natale, casele şi bruma de agoniseală pentru a trece munţii în Moldova şi Ţara Românească, unde-şi puteau păstra Credinţa Ortodoxă.

A uitat de mulţimea celor care cu sfâşietoare durere priveau neputincioşi bisericuţele de lemn, arzând, şi mănăstirile dărâmate cu tunul (mai multe de 240 la număr) de cei care astăzi se laudă că au adus Ardealul la «dreapta credinţă» catolică".

Gravitatea actului mitropolitului Nicolae Corneanu ar proveni astfel din aceea că, pe de o parte, el se rupe din comuniunea cu sfinţii mucenici ardeleni pentru apărarea credinţei ortodoxe (Atanasie Tudoran, Nicolae Oprea, mărturisitorii Visarion şi Sofronie, mitropolitul Iosif sau preotul Ioan din Galeş) şi prin aceasta de însăşi comuniunea cu adevărata Biserică a lui Hristos (care are o dublă dimensiune, luptătoare şi triumfătoare), şi, pe de altă parte, îşi formează „o nouă identitate", dând de înţeles „că se uneşte cu cei care sunt în afara Bisericii strămoşeşti". (Călugării athoniţi îşi exprimă chiar şi temerea, nefondată, că următorul pas ar putea fi trecerea mitropolitului Corneanu, împreună cu păstoriţii săi, la

---

şi ce spune Biblia", în *O* 1 (1949), nr. 2-3, p. 143-170; Grigorie T. Marcu, „Episcopatul roman al Sfântului Apostol Petru în lumina Noului Testament. Obârşiile dubioase ale unei legende", în *O* 1 (1949), nr. 4, p. 116-129; Teodor M. Popescu, „Cezaro-papismul romano-catolic de ieri şi de azi", în *O* 3 (1951), nr. 4, p. 495-538.

unirea cu catolicii – „şi vor fi cele de pe urmă ale sale mai rele decât cele dintâi”.)

Pentru a se depăşi o „gravă criză bisericească”, posibil a se naşte din gestul ierarhului din Banat, se cere membrilor Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române: „Vă rugăm să îndepărtaţi cât se poate de curând confuzia şi pericolul pe care actul mitropolitului Corneanu le face să planeze asupra credincioşilor Bisericii Ortodoxe de pretutindeni. Ne rugăm Părintelui Ceresc ca Sfântul Duh să nu întârzie să se arate şi acum ajutător. Datoria noastră ca fii ai Bisericii celei Una, Sfântă, Sobornicească şi Apostolească este de a ne arăta vrednici următori ai Sfinţilor Părinţi prin păzirea învăţăturii Evangheliei Domnului şi a Sfintelor Canoane, care ne sunt strajă şi călăuză nemincinoasă pe calea mântuirii în Hristos. Avem toată nădejdea că nu veţi pregeta să vegheaţi la liniştea şi pacea Bisericii Ortodoxe Române”[590].

Documentul Mănăstirii Paraklitu despre ecumenism

Comunitatea monahală de la Mănăstirea Paraklitu a oferit o expunere critică asupra ecumenismului[591], expunere care reia în mare parte afirmaţiile făcute în celelalte documente athonite la care neam referit. Astfel, în prolog Biserica Ortodoxă este echivalată cu

[590] Pe cu totul alte poziţii, faţă de gestul mitropolitului Nicolae Corneanu, se situează Cristian Bădiliţă, *Orthodoxie versus ortodoxie*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2009, p. 98-108. Acesta mărturiseşte că el însuşi frecventează şi se împărtăşeşte în bisericile greco- sau romano-catolice, fapt care nu poate fi împiedicat de „spuma la gură a unor pseudocălugări maglaviteni”. Convins că niciun canon „suprarealist-naţionalist-securist” nu poate „demola unitatea, iubirea şi comuniunea insuflate de Duhul Sfânt”, Bădiliţă nu doar că este de acord cu gestul de intercomuniune al mitropolitului Corneanu, ci chiar deplânge faptul că acesta a survenit „abia cum”. Dezavuarea gestului de către Sinodul Bisericii Ortodoxe Române în şedinţa din 8 iulie 2008 i se pare, de asemenea, sinonimă cu o reîntoarcere „în cavernă”, adică la actul schismei din 1054, „ca şi cum istoria, sfinţită de Întrupare şi Înviere, n-ar fi avut absolut niciun sens vreme de o mie de ani”.

[591] Sfânta Mănăstire Paraklitu, *Ecumenismul*, trad. Ştefan Nuţescu, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2004.

Trupul lui Hristos, având ca însuşire constitutivă şi firească ecumenicitatea (universalitatea). Este un atribut aflat într-un proces de falsificare în „duhul epocii" noastre – pe plan politico-economic, de globalizare, iar pe plan religios, de ecumenism. Despre acesta din urmă se spune că „ameninţă Biserica Ortodoxă" prin tactici conciliant-sincretiste ce lovesc în principiile de bază ale credinţei ortodoxe, de unde şi necesitatea reafirmării lor: „Dacă mesajul mântuitor al Ortodoxiei noastre se va pierde printre mesajele înşelătoare ale celor de altă credinţă de dragul unui vis ecumenic utopic, atunci se va pierde şi nădejdea mânturii lumii"[592].

Prima parte a broşurii elaborate de comunitatea de la Paraklitu defineşte ecumenismul ca o mişcare ce are ca scop unitatea lumii creştine divizate. Dintru început se arată care ar fi neajunsurile acestei mişcări: faptul că pune bază pe străduinţele omeneşti şi nu pe lucrarea Sfântului Duh. În ceea ce priveşte originea mişcării, ea provine din lumea protestantă a secolului al XIX-lea, forma organizată apărând însă un secol mai târziu prin înfiinţarea Consiliului Mondial al Bisericilor – CMB (1948)[593].

La participarea ortodocşilor la mişcarea ecumenică a avut o mare contribuţie hotărârea Patriarhiei Ecumenice din 1920. Ea a fost „ceva cu totul nou în istoria Bisericii", întrucât a numit pentru prima oară într-un document oficial ortodox comunităţile religioase din Apus „Biserici" – lucru echivalent cu o „răsturnare a eclesiologiei ortodoxe"[594]. Pornindu-se de la această declaraţie, aproape toate Bisericile Ortodoxe au devenit, în mai multe etape, membre ale CMB, pentru ca în ultima vreme unele dintre ele să se retragă din această organizaţie la presiunea unor cercuri antiecumeniste. În orice caz, ni se spune că „prezenţa Bisericilor Ortodoxe la întrunirile CMB a fost întotdeauna formală, fără rezultate, şi numai de ornament", afirmaţie aflată oarecum în contradicţie cu evaluarea făcută participării ortodoxe la întruniri până în anul 1961: până în acel an (nu se explică de ce numai

[592] *Ibidem*, p. 3-5.
[593] *Ibidem*, p. 6-7.
[594] *Ibidem*, p. 9.

până atunci) ortodocşii, ca reprezentanţi ai Bisericii celei una, sfântă, sobornicească şi apostolească, depuneau în cadrul întrunirilor generale „declaraţii remarcabile”, dintre care unele sunt „adevărate mărturisiri de credinţă”[595].

Amintindu-se în treacăt şi de întâlnirea dintre patriarhul Atenagora cu papa Paul al VI-lea, survenită în anul 1964 la Ierusalim, când s-au ridicat reciproc anatemele din 1054, se trece apoi la enumerarea principalelor modele de unitate promovate de mişcarea ecumenică. Acestea sunt calificate ca fiind străine Ortodoxiei: ideea unei „Biserici extinse”, care îi cuprinde pe toţi cei botezaţi (toate confesiunile creştine sunt astfel „Biserici surori”), ideea unei Biserici universale nevăzute, ce se va arăta în chip văzut doar prin unirea tuturor creştinilor, teoria „ramurilor” (fiecare confesiune creştină posedă doar o parte a adevărului), teoria „celor doi plămâni” (Ortodoxia şi romano-catolicismul sunt cei „doi plămâni” prin care respiră Biserica) sau „minimalizarea dogmatică”, prin care se caută realizarea unirii creştinilor doar pe baza câtorva dogme, şi anume „cele mai necesare” (în fapt o reducere a însemnătăţii dogmei)[596].

Toate aceste metode de unitate eclezială sunt puse însă în contradicţie cu concepţia ortodoxă despre Biserică. În conformitate cu aceasta, există un singur Cap, Hristos, şi un singur Trup, o singură Biserică, identică cu cea Ortodoxă. Aceasta deţine „deplinătatea adevărului şi nu a unui adevăr abstract”, ci a unuia existenţial, mântuitor. În opoziţie cu această deplinătate stă erezia, o „parţializare” sau „fărâmiţare” a adevărului. De aici importanţa dogmelor, care au rolul de a exprima experienţa Bisericii (diferenţiere dogmatică înseamnă deci şi mod de viaţă diferit). Ele au şi fost formulate de Sinoadele Ecumenice, sub iluminarea Duhului Sfânt, pentru a delimita „hotarele adevărului” de erezie. Situaţi în afara învăţăturii de credinţă autentice, ereticii sunt lipsiţi de har, neavând Taine valide[597].

---

[595] *Ibidem*, p. 11.

[596] *Ibidem*, p. 12-14.

[597] În acest sens e amintit canonul 68 apostolic şi citat Nicodim Aghioritul, care neagă valabilitatea Botezului şi a Hirotoniei săvârşite de eretici. Cf. *Ibidem*, p. 17.

Ample citate sunt sortite să demonstreze că „ortodocşii ecumenişti" s-au îndepărtat de această concepție strict ortodoxă[598]. Luând parte la dialogurile din cadrul mişcării ecumenice, ei în fapt nu „oferă" adevărul, ci îl „caută" şi îl „negociază". Desigur, Ortodoxia nu este împotriva dialogului, dar exemple din istoria sa demonstrează că acesta ar trebui întrerupt în cazul în care heterodocşii nu consimt la primirea credinței ortodoxe (vezi dialogul lui Marcu Eugenicul cu catolicii la Sinodul de la Ferrara-Florența, 1438-1439, sau cel al Patriarhului Ecumenic cu teologii protestanți de la Tübingen, 1679). Mai mult decât atât, dialogurile ecumenice contemporane sunt de-a dreptul „patologice", fiindcă au la bază tocmai principiile „Bisericii extinse" şi ale „minimalismului dogmatic". Ele s-ar caracteriza prin: 1) lipsa mărturisirii ortodoxe (nu se mai pleacă în dialog de la convingerea identității dintre Biserica unică şi adevărată a lui Hristos şi Biserica Ortodoxă), 2) lipsa sincerității (se utilizează „acordurile" prin renunțarea la adevăr sau se foloseşte un limbaj neclar, cu dublu înțeles), 3) supraaccentuarea dragostei (dar în Ortodoxie dragostea şi adevărul sunt nedespărțite), 4) tocirea criteriilor ortodoxe (se caută nu Adevărul care mântuieşte, ci „recunoaşterea reciprocă" dublată de un sincretism dogmatic), 5) rugăciunile împreună (care însă s-ar afla în contradicție cu canoanele Bisericii) şi 6) intercomuniunea (cea mai gravă, căci „Biserica Ortodoxă niciodată nu a considerat Sfânta Euharistie ca fiind un mijloc pentru înfăptuirea unirii, ci întotdeauna ca o pecete şi o încununare a ei")[599].

Fără eficiență se consideră a fi şi colaborarea pe plan practic sau shimbul de vizite. Primul punct prezintă următoarele neajunsuri: 1) amestecă modul de viață ortodox, teantropocentric, cu cel al heterodocşilor, antropocentric; 2) Biserica cedează de la misiunea sa de transmitere a mesajului mântuitor în dauna unor „practici lumeşti ale altor confesiuni" (existând astfel riscul de a îmbrăca forma unui „creştinism laicizat"); 3) poate lăsa impresia credincioşilor simpli, văzând colaborarea ierahiei ortodoxe

[598] Vezi *Ibidem*, p. 17-19.
[599] *Ibidem*, p. 30.

cu heterodocşii, că aceştia din urmă aparţin Bisericii în pofida diferenţelor dogmatice existente. În ce priveşte al doilea punct, şi el provoacă confuzie şi „sminteală" printre credincioşii simpli, întrucât vizitele oficiale între clerici de înalt rang ai diferitelor confesiuni nu sunt simple vizite protocolare – prin ele se trăieşte „un fel de comuniune bisericească", are loc o „recunoaştere reciprocă" a lor[600].

În opinia autorilor documentului criza ce străbate mişcarea ecumenică azi provine din orientarea sa greşită, mai exact din evoluţia „panreligioasă" pe care ea o cunoaşte, sinonimă cu deschiderea faţă de religiile necreştine. Dar Ortodoxia nu poate accepta punctul de vedere care susţine că toate religiile sunt diferite căi de mântuire, paralele cu creştinismul. Ea trebuie să afirme cu tărie că „nu este religie, fie ea şi cea mai bună", ci este Biserică: „descoperirea şi arătarea lui Dumnezeu în istorie"[601]. Biserica crede deci că omul se mântuieşte în şi prin Iisus Hristos, Fiul Întrupat a lui Dumnezeu.

Autorii trag concluzia, în urma celor prezentate, că „scopul ecumenismului nu este unirea creştinilor, ci instaurarea unei religii universale, nivelarea tuturor şi preschimbarea Bisericii lui Hristos într-un «club al oamenilor religioşi», într-o organizaţie lumească, asemănătoare ONU, fără viaţă şi fără duh"[602]. Din punct de vedere ortodox, ni se spune, ecumenismul nu ar fi decât „nume comun pentru pseudo-creştini şi pseudo-bisericile Europei Apusene" (Iustin Popovici), „ceva mai rău decât panerezia", deoarece este „un duşman viclean şi tocmai de aici vine primejdia de moarte" (Andreas Theodorou). De aceea, Bisericile Ortodoxe ar trebui să nu mai participe la mişcarea ecumenică; aceasta ar fi „nu numai neroditoare, ci şi foarte păgubitoare", similară cu o îndreptare spre „o robie babilonică a ereziei celei cu multe feţe şi nume"[603].

[600] *Ibidem*, p. 30-33.
[601] *Ibidem*, p. 38.
[602] *Ibidem*, p. 40.
[603] *Ibidem*, p. 43.

Ultima tiradă este îndreptată împotriva „profesioniştilor ortodocşi ai ecumenismului" şi a ierahiei Bisericilor Ortodoxe autocefale care acceptă încă să ia parte la *dialogul ecumenic*. Lor le este contrapus poporul credincios, „criteriul Ortodoxiei". Opoziția acestuia față de implicarea ecumenică ar reflecta un „fenomen bolnăvicios": „autonomia legislațiilor administrative ale Bisericilor Ortodoxe de astăzi". Altfel spus, s-ar reflecta faptul că „administrația bisericească este despărțită de cugetarea teologică, precum şi de punctele de vedere, neliniştile şi experiența plinătății bisericeşti"[604]. Tocmai, pornindu-se de la ideea că hotărârile dialogurilor ecumenice „nu poartă pecetea sinodicității autentice", mesajul final al broşurii către cititori este acesta: „Să ținem nealterată Credința pe care ne-au predat-o Sfinții Părinți, trăind-o în toată curăția prin nevoința noastră zilnică... Credința dreaptă şi viața trăită cu acrivie ne vor vrednici de a mărturisi Ortodoxia, dar – de ce nu? – şi de mucenicie, dacă vremurile o vor cere..."[605].

Mărturii personale ale monahilor athoniți

Poziția oficială a Sfântului Munte Athos, una critică față de participarea ortodocşilor la *dialogul ecumenic*, se reflectă şi în mărturisirile personale ale monahilor care viețuiesc aici. De aceea vom reda, cu titlu exemplificativ, câteva dintre aceste afirmații:

Arhimandritul Gheorghe Kapsanis vedea în Ortodoxie „nădejdea popoarelor Europei"[606]. El pleca de la ideea că Ortodoxia nu poate constitui împreună cu creştinismul apusean o „identitate creştină unitară"; dimpotrivă, trebuie accentuat că Ortodoxia este „credința primară a Europei dată uitării de către Europa, credința care va trebui cândva să constituie din nou identitatea ei creştină"[607]. Implicarea ecumenică a Bisericii Ortodoxe – Biserica una, sfântă, sobornicească şi apostolică – ține de misiunea ei

[604] *Ibidem*, p. 45.

[605] *Ibidem*, p. 47.

[606] Gheorghe Kapsanis, *Ortodoxia: nădejdea popoarelor Europei*, trad. Ştefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2006.

[607] *Ibidem*, p. 5.

față de heterodocși. Aceştia, întorcându-se la Biserica Ortodoxă, nu părăsesc o biserică pentru a intra în alta, aşa cum s-ar crede, ci „în realitate ei părăsesc o formă bisericească antropocentrică şi regăsesc Biserica cea Una a lui Hristos...”[608]. Ortodocşii au datoria de a se opune ecumenismului sincretist sau oricărei alte forme de „ecumenism superficial” şi să propovăduiască heterodocşilor un „ecumenism sănătos, cu desăvârşire ortodox”, centrat pe descoperirea tainei Dumnezeului-Om şi a Bisericii Sale Europei, care „I-a întors spatele”[609].

Jean Bies, făcând un pelerinaj spiritual în vara anului 1958 la Sfântul Munte[610], poartă mai multe discuții cu unul dintre Părinții athoniți, Părintele Chiril, în jurul ecumenismului. În acestea este afirmată, în repetate rânduri, superioritatea Ortodoxiei față de celelalte confesiuni creştine: Ortodoxia are avantajul de a nu accepta „noutățile”, nici din punctul de vedere al învățăturii eclesiale, nici cel al „duhului” acestei lumi. Nu poate fi vorba de consecința unei rigori excesive, aşa cum o critică unii, sau de o incapacitate de adaptare; aveam de-a face cu o fidelitate față de Tradiție – „o Tradiție mai clară decât cristalul, sfântă, pecetluită de Dumnezeu, neinovabilă”. Biserica Ortodoxă are deci ca principală misiune predarea, transmiterea unei cunoaşteri ce provine chiar de la începutul lumii, din rai (vezi jocul de cuvinte în limba greacă dintre Tradiție, *Paradosis*, şi rai, *Paradisos*). „Această Tradiție e credința dată de Dumnezeul-om, Domnul nostru Iisus Hristos, Apostolilor Săi, şi învățată de Biserică tuturor generațiilor. E în plus moştenirea imensă şi imemorială pe care o constituie Biblia, Simbolul credinței, hotărârile sinoadelor, scrierile Sfinților Părinți, gurile de aur ale Cuvântului, tratatele doctrinare şi canonice, cărțile liturgice, sfintele icoane, dumnezeiasca Liturghie”[611].

Pe baza acestei moşteniri, Ortodoxia refuză să pactizeze cu „apostazia lumii actuale, cu Împărăția lui Antihrist”, echivalentă

[608] *Ibidem*, p. 10.

[609] *Ibidem*, p. 20-21.

[610] Vezi Jean Bies, *Athos: muntele transfigurat*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

[611] *Ibidem*, p. 167.

cu civilizația dezumanizării omului, care este Apusul. (De asemenea, ni se spune că în centrul lumii ortodoxe s-ar afla „meterezul împotriva lui Antihrist", Muntele Athos, „paznicul cel mai riguros al Tradiției creştine".) De reținut este că încă din anii '50 printre călugării athoniți circulau ideile Părintelui Iustin Popovici – de altfel, acesta a şi făcut câteva vizite în Sfântul Munte –, Părintele Chiril folosind aproape cuvânt cu cuvânt opiniile teologului sârb conform căruia lumea occidentală s-ar afla într-o gravă criză, generată de dimensiunea ariană a gândirii sale: alungându-L pe Dumnezeul-om Iisus Hristos în cer, omul european s-a proclamat dumnezeu, s-a vrut măsura tuturor lucrurilor. Dovezile centralizării întregii gândiri apusene exclusiv pe om, ca resuscitare a arianismului, s-ar vedea în scolastică, fiica aristotelismului, în raționalism, în individualism şi liberul său arbitru, în critica textuală şi în scientism; utilizând armele relativismului şi pozitivismului, gândirea modernă occidentală nu face altceva decât să continue lupta împotriva Duhului, *pnevmatomachia*[612].

În ceea ce priveşte chestiunea ecumenismului, sunt identificate trei surse de dezacorduri fundamentale între ortodocşi şi heterodocşi (subînțeles: romano-catolici): calendarul, *Filioque* şi papalitatea[613]. Sunt considerate probleme foarte greu de depăşit, încercările de apropiere între creştini prin dialog fiind privite cu scepticism. Astfel, reunirea tuturor creştinilor nu poate avea loc decât într-un acord total al credinței: „Neortodocşii trebuie să admită Tradiția în deplinătatea şi imutabilitatea ei. Atâta vreme cât unitatea de credință nu e dobândită nu poate avea loc o reconciliere adevărată, încă şi mai puțin o intercomuniune posibilă"[614]. Aceasta este viziunea Ortodoxiei asupra modalității de realizare a unității – aşadar prin revenirea heterodocşilor la Sfânta Tradiție păstrată în sânul ei. În contradicție cu viziunea ortodoxă se găseşte însă viziunea ecumenismului – prin considerarea tuturor confesiunilor creştine ca posedând o parte din adevăr, el e „contrariul

[612] *Ibidem*, p. 170-172.
[613] Vezi *Ibidem*, p. 175-180.
[614] *Ibidem*, p. 180.

Bisericii una". Promovând „amalgamul, fuziunea Adevărului", ecumenismul face să se confunde iubirea adevărată cu sentimentalismul, ceea ce-l defineşte ca o „panerezie în care fiecare erezie în parte e o ofensă adusă Duhului Sfânt". „Ecumenismul stă sub povara tuturor condamnărilor pronunţate de Sinoade". Participând la discuţiile ecumenice, ortodocşii participă la un complot împotriva Ortodoxiei, comit un veritabil act sinucigaş. Singura soluţie de realizare a unităţii pe care membrii Bisericii autentice, cea Ortodoxă, trebuie să o mărturisească celor din Apus ar fi ca aceştia să-şi regăsească „ortodoxia", să regăsească Biserica primară nedivizată (act similar cu reafirmarea creştinismului ca şi „cale a mântuirii", nu „armă de prestigiu şi de propagandă")[615].

Foarte interesante sunt şi consideraţiile Ieromonahului Macarios de la Mănăstirea Simonopetra, care, printr-o frumoasă imagine plastică, sugerează cum ar trebui să fie privită „bogăţia Ortodoxiei": „A fi ortodox este a fi lăsat asemenea unui copil într-o casă plină de comori. Plimbându-ne printre comorile din jur, ori încotro privim descoperim lucruri vrednice de admirat, dar principalul este să ne însuşim toate acele comori, de a face să fie ale noastre. Nu numai să le admirăm, să le arătăm altora, cât sunt de frumoase, ci să putem să le trăim! Deci să fii în stare nu numai să te automăguleşti cu situaţia de a fi ortodox, ci să poţi trăi cu adevărat ca ortodox, adică să trăieşti din această experiere a lui Dumnezeu pe care ne-au transmis-o Sfinţii. Sfinţii de odinioară, sfinţii de azi"[616].

De altfel, tocmai această trăire plenară a realităţii Trupului lui Hristos în sfinţenie a produs şi numeroase convertiri la Ortodoxie, convertiri privite ca „ceva firesc" de monahul athonit (el însuşi făcând parte din această categorie): fenomenul amintit „este ceva firesc, deoarece Ortodoxia a rămas fidelă propriilor ei izvoare şi, de aceea, are toată bogăţia Sfinţilor Părinţi, toată bogăţia experienţei sfinţilor, a unor sfinţi care nu sunt o simplă referire istorică – aşa cum fac romano-catolicii cu referinţă la sfinţii

[615] *Ibidem*, p. 181-183.
[616] G. Căbaş, *op. cit.*, p. 65-66.

care au trăit cu secole în urmă –, ci oferă acest lanţ neîntrerupt al sfinţeniei până astăzi, această fidelitate atât faţă de izvoarele biblice şi apostolice, cât şi faţă de continuitatea experienţei (a trăirii directe) sfinţeniei"[617].

Spre deosebire de Răsărit, unde, în mod paradoxal, se pare că într-un anumit fel comunismul a „ocrotit" ortodoxia, Apusul cunoaşte un acut proces de secularizare, un indiferentism religios extrem de periculos care macină din interior creştinismul şi înaintea căruia se cere „înarmare duhovnicească" şi discernământ[618]. Pe de altă parte, efectele negative ale influenţelor apusene asupra Ortodoxiei, ce ar fi fost exercitate prin intermediul ecumenismului, se mai estompează, îmbrăţişând însă o formă mult mai gravă, mai perversă, prin sincretism sau printr-o globalizare uniformizantă a valorilor. „Consider că ecumenismul din zilele noastre nu mai reprezintă un pericol ca altădată – ne spune Ieromonahul Macarios. Este ceva care moare domol: congrese, vizite, publicaţii…, nimeni nu mai crede în el, se continuă pentru că «trebuie» continuat şi am impresia că înşişi conducătorii nu mai cred în el. Primejdia reală vine din altă direcţie. Primejdia constă în sincretism, în ceea ce am putea numi drept lipsa de simţ al adevărului la modul global. Acolo este marele pericol! Acum câţiva ani ar

---

[617] *Ibidem*, p. 53.

[618] Vezi *Ibidem*, p. 56: „Putem spune că, într-un anumit fel, comunismul a «ocrotit» ortodoxia, şi anume, atunci când facem comparaţia cu ceea ce se petrece în Occident, unde creştinismul a fost cu totul uzat, rodat, din interior; creştinii înşişi au fost cei care au distrus creştinismul, de exemplu prin Conciliul Vatican II, iar acum îi «sapă» temeliile lui, îi subminează fundamentele. Desigur, creştinii sunt liberi în Occident să meargă la Biserică, să creadă, să-şi crească în credinţă copiii etc., dar există un aspect foarte pervers, care distruge spiritul creştinismului din interior; creştinii, ei înşişi, sunt cei care îl distrug; nu este nevoie de persecuţie; creştinismul acesta deviat, căldicel şi pervers, acesta pătrunde acum în ţările ortodoxe prin modernism şi indiferentism, astfel încât, în valul de acţiune occidentală modernă, este ceva mult mai rău, mai pervers, cu mult mai mult un semn al antihristului, decât comunismul. Şi iată de ce, evident, fără a trebui să fugim în munţi pentru că nu putem scăpa de această evoluţie, trebuie să ne înarmăm spiritual şi lăuntric".

fi putut aduce primejdii pentru viitorul ortodoxiei. Mult mai rău, mai pervers, este ceea ce mediile de informare descriu prin mondializarea, adică uniformizarea valorilor. Încet, încet şi toţi ortodocşii intră în această înseriere şi înlănţuire care nivelează totul: toţi au «aceeaşi valoare», ortodocşi, musulmani, budişti se pot «nivela» – acest uniformalism care este foarte dificil de ocolit şi care generează, şi el, reacţii fanatice: oameni care vor să reziste la toate acestea cad în cealaltă extremă, care este spiritul sectar şi fanatic. Trebuie să ştim să păstrăm echilibrul, spiritul eclezial, ataşat de adevăr, de unicul adevăr al Bisericii, al Sinoadelor şi al Sfinţilor, dar fără tendinţă schismatică, păstrând unitatea Bisericii. Desigur, mai sunt încă multe probleme pe care le pune ecumenismul, uniatismul ş.a.m.d., dar, la urma urmelor, s-a văzut în ultimii 40 de ani că toate acestea nu au produs nimic. Doar schisme şi frânturi ale Bisericii. Ortodoxia nu s-a lăsat ispitită de ele”[619].

În fine, ieromonahul Lazăr de la Schitul Prodromu vorbeşte despre importanţa rugăciunii „făcută cu simţire”, despre care învaţă Sfinţii Părinţi aghioriţi şi Sfântul Grigorie Palama îndeosebi, în realizarea unirii dintre creştini „în unitatea lăuntrică a Duhului Sfânt pe Care-L simţim atunci când ne rugăm”. Aceasta ar fi unirea adevărată, adică exact o „unitate a creştinismului întemeiată

[619] *Ibidem*, p. 64-65. Dar păstrarea unităţii nu îi vizează pe ortodocşi doar în relaţiile cu ceilalţi creştini, ci şi între ei. Pentru a se realiza „unitatea în diversitate” specifică Ortodoxiei se cere depăşirea rivalităţilor şi spirit conciliant faţă de fraţi: „Aceasta înseamnă să poţi face anumite concesii, să poţi recunoaşte valoarea celuilalt, nu a intra pur şi simplu în rivalităţi! Problema ortodocşilor, mai mult decât în cazul catolicilor sau al protestanţilor, este că nu ajung să se pună de acord între ei din cauza rivalităţilor. Cu toate că este bine să existe deosebiri, ele trebuie să fie depăşite pentru a regăsi unitatea. Aceasta impune un spirit de colaborare, un duh al frăţietăţii – a sublinia aspectul comun pe care îl avem, comunitatea de credinţă şi tradiţie, şi a face să treacă pe planul al doilea aspectul etnic, politic, de jurisdicţie ecleziastică, adică lucruri totuşi secundare; a nu înceta să vezi ceea ce este esenţial, a discerne între ceea ce este esenţial şi primordial şi ceea ce este secundar. Deci ortodocşii adesea nu ajung să colaboreze pentru că se face un amestec între secundar şi esenţial”. Vezi *Ibidem*, p. 74.

pe rugăciunea săvârşită de Duhul, aşa cum au învăţat Sfinţii Părinţi dintotdeauna, şi cei ce au făcut cele şapte Sinoade Ecumenice şi toţi ceilalţi Părinţi aghioriţi". Din nefericire, se consideră că ecumenismul în forma actuală nu se face prin intermediul rugăciunii, ci prin compromis dogmatic, conform principiului cantitativ. Însă numai duhul Ortodoxiei ar putea să reînsufleţească un Apus pătruns de secularizare, şi din această cauză ortodocşii au misiunea de a păstra adevărata învăţătură de credinţă şi a o oferi ca mijloc de unire al creştinismului[620].

Evaluare

În introducerea acestui capitol am prezentat câteva din motivele care au stat la baza considerării Muntelui Athos ca „centru" teologico-duhovnicesc al Ortodoxiei, „citadelă" a păstrării învăţăturii de credinţă autentică, apostolică şi patristică, de-a lungul istoriei. Totuşi, această imagine a Muntelui Athos a părut chiar unor teologi ortodocşi ca fiind exagerată. Să ne amintim consideraţiile Părintelui Georges Florovsky, cel care vorbise despre cele două „ispite" sau distorsiuni ale mesajului evanghelic: pe de o parte, acea formă hibrid de relaţionare a puterii bisericeşti cu cea seculară în lumea bizantină – „Imperiul Creştin" –, iar pe de altă parte, acea „mişcare de rezistenţă" în cadrul societăţii creştine – monahismul. Dacă primul viza un minimalism creştin, cel de-al doilea viza un maximalism creştin, ducând la o „societate inde-

[620] *Ibidem*, p. 199: „Ecumenismul, aşa cum se practică acum, nu e bun deloc. Se cere tot timpul ca noi să cedăm, să facem pogoăminte de la dreapta credinţă… pentru motivul că ortodocşii sunt mai puţini… Însă, din câte înţeleg de la vizitatorii din Occident ai Sfântului Munte, în Apus Bisericile sunt aproape toate goale, şi nu prea cred că noi, ortodocşii, suntem mai puţini la număr ca ei… Apoi orice unire şi unitate care nu se face în Adevăr, nu va ţine, va fi sortită pieirii… În această rugăciune simţită trăieşti acest Adevăr, Îl trăieşti, Îl simţi pe Hristos ca Adevăr ce-ţi întăreşte sufletul şi inima… Ortodoxia are Adevărul şi nu are nimic de completat în învăţătura sa, chiar dacă nu reuşeşte să-l împlinească…, pentru că Adevărul nostru e Însuşi Hristos Dumnezeu… Trebuie să ne ţinem Ortodoxia, trebuie să ne ţinem credinţa noastră!".

pendentă", ruptă de lume, în cadrul creştinismului. Referindu-se tocmai la „republica monahală" de la Muntele Athos, teologul rus aminteşte de antinomia istorică din cadrul Bisericii ce vede în aceasta o societate exclusivă şi totalitară, urmărind „ruperea de lume" ca refuz radical al acceptării ei[621].

Aceleaşi reticenţe şi exagerări din partea monahilor athoniţi sunt reclamate de Ion Bria în ceea ce priveşte viziunea lor antiecumenică. Referindu-se la o vizită întreprinsă cu un grup de membri ai Bisericilor Orientale la Athos, în anul 1988, când aceştia au fost numiţi de călugării de aici „eretici", şi la teza antiecumenică principală a călugărilor athoniţi – ecumenismul este „erezia secolului", deoarece conţine tentaţia de a relativiza Ortodoxia, şi se opune canoanelor Bisericii –, acesta lansează câteva întrebări retorice chiar referitoare la poziţia „privilegiată" a Athosului şi extrage câteva posibile consecinţe nefaste pentru ortodocşi prin urmarea liniei athonite „exclusiviste": „Ce loc are ierarhia teologică a Muntelui Athos în discursul ortodox actual? Cum justifică Athosul certitudinile magisteriale pe care le impune Bisericilor angajate în mişcarea ecumenică? Are dreptul şi autoritatea o instituţie monastică să favorizeze o interpretare ad litteram a canoanelor privind ereticii şi schismaticii din primul mileniu? Desigur, apelul la verticalitatea evanghelică, la sfinţirea trupului sunt principii permanente ale spiritualităţii ortodoxe. Dar apelul la condamnarea ereticilor şi schismaticilor, la neparticiparea la rugăciunea comună, ecumenică, la nerecunoaşterea reciprocă între Biserici, vehiculate de monahii de la Athos, poate să conducă, chiar inconştient, la tensiuni, intoleranţă şi violenţă între grupuri religioase şi etnice (Bosnia, Macedonia, Kosovo)"[622].

Tensiunea dintre monahii athoniţi şi simpatizanţii lor şi o parte din ortodocşii participanţi la *dialogul ecumenic*, teologi şi ierarhi, s-a manifestat şi recent, plecându-se de la ultima „Mărturisire" dată de Sfântul Munte împotriva ecumenismului (Volos, 2009), respectiv de o nouă întrunire a Comisiei Mixte pentru Di-

[621] Georges Florovsky, „Le Corps du Christ vivant", p. 56-57.

[622] Ion Bria, *Al doilea Botez*, p. 177-178.

alog dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică (Paphos, 2009)[623].

Găzduită de mitropolitul Gheorghios de Paphos (deşi Biserica Ortodoxă din Cipru nu mai face parte din C.E.B.), întrunirea amintită a avut ca subiect primatul papal şi s-a lovit încă din prima zi de sesiune (17 octombrie) de ostilitatea unui grup de protestatari care au strigat lozinci antiecumenice şi au împiedicat ținerea rugăciunii de deschidere. Încheiat cu arestări din partea poliției cipriote (inclusiv a doi monahi de la Mănăstirea Stavrovuni), incidentul nu era însă decât „un aspect al unei situații tensionate care s-a aflat în fundalul dialogului din Cipru, reflexie a acutizării vechii dispute din Grecia pe tema participării Bisericilor Ortodoxe la mişcarea ecumenică". Această dispută fusese relansată de „Mărturisirea" de la Volos, semnată de câteva mii de monahi şi clerici greci (inclusiv de patru mitropoliți, Serafim al Kitherei, Kosma al Etoliei, Serafim al Pireului şi Ieronim al Gorthyniei, care ulterior şi-au retras semnăturile)[624]. În orice caz, alertat, patriarhul ecumenic Bartolomeu a adresat arhiepiscopului Ieronim al Atenei o scrisoare în care-şi exprimă neliniştea şi cerea luarea de măsuri, recenta declarație antiecumenistă creând îngrijorare din trei motive: 1) se pretinde „mărturisire de credință", deşi n-are o confirmare sinodală în acest sens[625]; 2) proclamă

---

[623] Dacă „Mărturisirea" de la Volos este redată integral de noi mai sus, în ceea ce priveşte întrunirea din cadrul dialogului dintre romano-catolici şi ortodocşi urmăm prezentarea făcută de Ioan I. Ică jr, „A XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă și Biserica Romano-Catolică – Paphos, 16-23 octombrie 2009", în *Tabor. Revistă de cultură şi spiritualitate românească* 3 (2010), nr. 11, p. 5-22 (textul, uşor modificat, este reluat şi în *RT* 19 (2009), nr. 4, p. 201-210). Tot aici şi expunerea pe scurt a „disputei din fundal" dintre anti- şi pro-ecumenism în Biserica Greciei.

[624] *Ibidem*, p. 6-7.

[625] Totuşi, în istoria Bisericii Ortodoxe se mai întâlnesc cazuri în care un monah sau un grup de monahi dau o „Mărturisire" – e drept, sancționată ulterior de sinoade. E cazul secolului al XIV-lea, când a avut loc „disputa palamită", iar Sfântul Grigorie Palama a elaborat între anii 1343-1344 o astfel de „Mărturisire" împotriva adversarilor săi. Ea va fi aprobată de „To-

pe toți cei angajați în dialoguri ecumenice drept situați în afara Bisericii, deşi nu rup comuniunea cu ei; şi 3) e semnată şi de câțiva mitropoliți, care la rândul lor continuă să-i pomenească pe colegii lor ecumeniști. Prin aceasta Biserica Greciei ar crea o problemă nu doar internă, ci la nivelul comuniunii interortodoxe, mai ales ținând cont de „sămânța de schismă" şi pericolul pentru unitatea Bisericii ascunse aici[626].

Sporită şi de o scrisoare[627] a dogmatistului de la Tesalonic, profesorul Dimitrios Tselenghidis, care a primit un răspuns din partea mitropolitului de Pergam, Ioannis Zizioulas, implicat în

---

mosul aghioritic" din 1340 – beneficiind de prezența unui ierarh, episcopul de Ierissos, în mijlocul lor, monahii de la Athos convoacă un „sinod" în care promulgă acest „tomos" în care îşi exprimă adeziunea pentru apărarea teologică a isihasmului; este un fapt excepțional ce nu numai că nu va fi sancționat pentru încălcarea canoanelor şi abaterea de la disciplina bisericească, ci va fi, dimpotrivă, elogiat de sinoadele constantinopolitane din 1347, 1351 şi 1368. De altfel, „Mărturisirea de credință ortodoxă" palamită va fi aprobată de sinodul din 1351. Vezi Sf. Grigorie Palama, *Scrieri I: Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba*, Studiu introd. şi trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 333-339.

[626] Scrisoarea este tradusă şi publicată de Ioan I. Ică jr, „A XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaționale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică – Paphos, 16-23 octombrie 2009", p. 13-14.

[627] *Ibidem*, p. 14-15. În această scrisoare adresată comunității de la Sfântul Munte şi tuturor întâi-stătătorilor Bisericilor Ortodoxe, Tselenghidis îşi exprimă neliniştile cu privire la tema reuniunii Comisiei de dialog din Cipru, primatul episcopului Romei, întrucât aceasta ar fi „inoportună şi prematură"; mai degrabă s-ar fi impus discutarea diferențelor dogmatice: *Filioque*, infailibilitatea şi harul creat, prin care Biserica Romano-Catolică a încetat a mai fi o „comunitate de îndumnezeire". Aceste diferențe dogmatice îi plasează în afara Bisericii pe romano-catolici şi pe papă, şi atunci cum poate fi discutată poziția în Biserică a unei persoane aflate în esență în afara Bisericii? Mai ales că, prin dogmatizarea infailibilității sale şi a primatului său de putere de Conciliul Vatican I, papa a luat în Biserică locul Duhului Sfânt şi a fost invalidat şi sistemul sinodal de conducere a Bisericii. Athoniții şi Sinoadele Bisericilor locale sunt invitați să dezbată tema anticipat („profilactic") pentru a se evita „eventualele rateuri teologice şi ecleziologice" ale Comisiei mixte în Cipru.

dialogul ortodocşilor cu romano-catolicii[628] – răspuns ce a primit la rândul său o replică din partea celui dintâi[629] –, disputa a mai

[628] *Ibidem*, p. 16-17. Scrisoarea este adresată „tuturor mitropoliților" şi conține, ca replică adusă profesorul Tselenghidis (şi indirect Athosului), următoarele: 1. Dialogul teologic cu romano-catolicii se desfăşoară pe baza unor decizii panortodoxe (ultima dată în 1986) luate în unanimitate şi a acordurilor unanime ale tuturor Bisericilor autocefale prin memorandumuri în care toate susțin continuarea dialogului în ciuda dificultăților. Cei ce se opun acestuia resping decizii sinodale panortodoxe şi contestă astfel ortodoxia tuturor Sinoadelor Bisericilor autocefale, revendicând-o orgolios pentru ei înşişi. 2. Tema primatului a fost şi ea hotărâtă panortodox prin memorandumurile amintite, ca şi centrarea dialogului în această fază pe ecleziologie (lăsând discutarea celorlalte diferențe dogmatice pentru o etapă ulterioară); inacceptabilă e nu critica unui profesor de teologie, ci faptul că acesta strigă că e periclitată ortodoxia atunci când toți întâi-stătătorii nu împărtăşesc punctul său de vedere. 3. Propagarea în mass-media de către antiecumenişti că în Cipru se va semna „unirea Bisericilor" decisă la Ravenna, este o dezinformare calomnioasă făcută cu bună ştiință. pentru că este clar atât că dialogul va fi unul foarte lung, date fiind diferențele acumulate în o mie de ani de separație, cât şi faptul că orice comisie este doar una de studiu, deciziile trecerii sau nu la o „unire" fiind exclusiv de competența Sinoadelor Bisericilor autocefale şi a unui Sinod Panortodox. Întreaga controversă anti- sau proecumenism din Grecia – arată în final Zizioulas – are în fundal o miză ecleziologică internă decisivă şi ea ține de răspunsul la întrebările capitale: Cine are autoritatea în Biserică: sinoadele sau zelotiştii? Pot exista oare ortodoxie sau dogme fără sinoade? Vezi rezumatul scrisorii de către Ioan I. Ică jr, în *Ibidem*, p. 8.

[629] Cf. *Ibidem*, p. 8. Profesorul Tselenghidis se plânge în această nouă scrisoare, adresată Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, că a fost răstălmăcit: el ar fi dorit prin prima scrisoare doar să provoace o discuție sinodală a temei dialogului cu romano-catolicii şi o poziție oficială față de tema reuniunii din Cipru – o poziție a unei Biserici greceşti cu adevărat libere şi autocefale (aluzie la faptul că dialogul e condus de ierarhi din Patriarhia Ecumenică şi aceştia nu pot vorbi în numele altei Biserici autocefale). Menționăm că mitropolitul Ioannis Zizioulas a mai acordat în jurul acestui subiect şi un interesant interviu, redat în *Ibidem*, p. 18-20, în care se spune printre altele: „Acest dialog se desfăşoară cu hotărârea unanimă a tuturor Bisericilor Ortodoxe... Suntem, desigur, gata să primim orice critică despre faptul dacă neam îndeplinit corect acest mandat, pentru că nu suntem infailibili (cum sigur nu sunt infailibili nici cei ce ne judecă). Dar să ne judece numai şi numai

cunoscut două etape: un comunicat al Bisericii Greciei şi o enciclică dată de Patriarhia Ecumenică.

Comunicatul Bisericii Greciei, din 16 octombrie 2009, survine în urma citirii scrisorii patriarhului Bartolomeu într-o sesiune a Sfântului Sinod şi, cu conştiinţa răspunderii faţă de credinţa ortodoxă şi poporul dreptmăritor, cuprinde următoarele[630]: 1. necesitatea unei mai ample informări a Sinodului despre toate chestiunile legate de acest dialog; 2. continuitatea dialogului în cadrele ecleziologice şi canonice ortodoxe în concert cu Patriarhia Ecumenică şi cu deciziile panortodoxe; 3. recunoaşterea deplinei competenţe teologice a reprezentanţilor Bisericii Greciei în Comisia de Dialog; 4. toate textele de dialog stau sub condiţia raportării şi judecăţii Sinoadelor Bisericilor autocefale, ierarhii

---

pentru că participăm la dialog este cel puţin nedrept. Câţi nu vor dialogul se opun în esenţă voinţei comune a Bisericilor Ortodoxe; prin urmare, atacă rău Patriarhia Ecumenică sau pe noi, care îndeplinim cu multă osteneală munca dificilă şi ingrată pe care ne-au încredinţat-o Bisericile noastre". Referitor la tema primatului, se subliniază că aceasta a fost decisă tot panortodox, iar referitor la anumite critici aduse de către comunitatea athonită, se afirmă următoarele: „Respect şi apreciez sensibilitatea părinţilor athoniţi pentru temele credinţei. Dar de ce o monopolizează? Oare întâi-stătătorii Bisericilor Ortodoxe nu dispun de o sensibilitate similară? Monahii, ca şi orice credincios, au, desigur, tot dreptul să-şi exprime opinia. Dar opiniile noastre ale tuturor se supun judecăţii sfintelor sinoade... În cazul concret, cu smerenie (şi nu infailibil) cred că părinţii athoniţi (care nu se consideră pe ei înşişi, sunt sigur, infailibili) nu au dreptate". În fapt, „sâmburii" unei tensiuni între Zizioulas şi călugării athoniţi pot fi identificaţi chiar înainte de disputa în jurul întrunirii de la Paphos, dacă ţinem cont de răspunsul oferit într-un interviu de Macarios Simonopetritul la întrebarea care ar fi cel mai important teolog al momentului: „În general, este considerat Mitropolitul de Pergam, Ioan Zizioulas; cert, un teolog foarte remarcabil şi important, care aderă la teologia persoanei. Este o temă comună a teologiei din secolele XX şi XXI, în teologia ortodoxă. El prezintă această teologie a persoanei pe temeiuri filozofice, ce pot fi însă discutabile. *Nu s-ar putea spune că este Ortodoxia în toată plenitudinea ei* (s n.)…". Vezi G. Căbaş, *op. cit.*, p. 76.

[630] Rezumatul comunicatului în Ioan I. Ică jr, „A XI-a Sesiune plenară a Comisiei Mixte Internaţionale pentru Dialogul Teologic între Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică – Paphos, 16-23 octombrie 2009", p. 8-9 (textul la p. 17-18).

fiind păzitorii Tradiției ortodoxe; 5. Darea, pentru sesiunea din Cipru, reprezentanților Bisericii Greciei drept directivă să înscrie în text poziția canonică a papei în mileniul I cu referire la canoanele 3 II Ecumenic şi 28 IV Ecumenic; 6. continuarea urmăririi vigilente de către ierarhia greacă a dialogurilor teologice face de prisos orice text de tipul autointitulatei „mărturisiri de credință", comunicatul încheindu-se cu chemarea credincioşilor la încredere în păstorii lor ierarhici şi la abținerea de la orice activități de natură să creeze probleme în Biserică.

Împotriva unor „zeloți" s-au pronunțat în 2010, printr-o „Enciclică patriarhală şi sinodală la Duminica Ortodoxiei", Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I împreună cu alți ierarhi[631]. Biserica Constantinopolului, în calitatea ei de „Biserică Mamă" şi a „treia Romă", declară: „Cu simțul datoriei şi al responsabilității, în ciuda obstacolelor şi a problemelor întâlnite, Întâiul Tron al Bisericii Ortodoxe, Patriarhia Ecumenică, se îngrijeşte de apărarea şi menținerea unității Bisericii Ortodoxe, pentru ca noi să putem mărturisi, într-un glas şi într-un cuget, credința ortodoxă a Părinților noştri, în orice epocă şi chiar în zilele noastre". Nefiind un tezaur de muzeu, ci suflarea vieții mântuitoare a oamenilor, Ortodoxia trebuie să se afle într-un dialog permanent cu lumea („Ortodoxia nu se teme de dialog, fiindcă adevărul nu se teme de dialog"). Tocmai pentru a nu ajunge „un grup introvertit", un „ghetou" de la marginea istoriei, Ortodoxia trebuie să-şi împlinească misiunea sa indispensabilă, ce ține de calitatea ei de a fi Biserica cea „sobornicească" şi „ecumenică". În această misiune se reiterează de altfel lucrarea marilor Părinți ai Bisericii, cei care „nu s-au temut niciodată de dialogul cu cultura spirituală a epocii lor – chiar şi cu idolatrii păgâni şi cu filosofii lumii lor –, influențând prin aceasta şi transformând civilizația timpului lor şi dăruindu-ne, cu adevărat, o Biserică ecumenică".

Pentru ca dialogul cu lumea întreagă se fie rodnic se cuvine însă a se face şi un dialog inter-creştin, căci numai în acest fel mărturia creştinilor față de toți oamenii poate să fie credibilă.

[631] Text disponibil în limba română la: http://www.basilica.ro/ro/stiri/enciclica_patriarhala_si_sinodala_la_ duminica_ortodoxiei html.

„Străduințele noastre de unire a tuturor creştinilor sunt voința şi porunca Domnului nostru, Care înainte de Patimile Sale S-a rugat Tatălui Său «ca ei (ucenicii Săi) să fie una, pentru ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis» (*In* 17, 21). Nu se poate ca Domnul să sufere pentru unitatea ucenicilor Săi, iar noi să rămânem indiferenți față de unitatea tuturor creştinilor. Ar fi o trădare criminală şi o încălcare a poruncii Sale divine".

Pe baza acestei convingeri, cu acordul şi participarea altor Biserici autocefale ortodoxe, Patriarhia Ecumenică a inițiat dialoguri teologice panortodoxe cu Bisericile şi confesiunile creştine mai numeroase, scopul urmărit fiind să se discute, în spiritul iubirii, diferențele existente pe plan dogmatic şi organizatoric între creştini. Sunt dialoguri care întâmpină rezistența unor cercuri ortodoxe, calificate astfel în enciclică: „Aceste dialoguri, împreună cu alte eforturi ale Bisericii Ortodoxe de stabilire a relațiilor de pace şi frățietate cu alți creştini, sunt, din păcate, puse în discuție astăzi într-un mod fanatic şi inacceptabil – cel puțin conform standardelor unui etos cu adevărat ortodox – de unele cercuri care pretind exclusiv pentru ele titlul de zeloți şi apărători ai Ortodoxiei. Ca şi când toți Patriarhii şi toate Sfintele Sinoade ale Bisericilor Ortodoxe din întreaga lume, care au decis în unanimitate şi continuă să sprijine aceste dialoguri, nu ar fi ortodocşi. Totuşi, aceşti adversari ai tuturor eforturilor de restabilire a unității între creştini se consideră mai presus de Sinoadele Ecumenice ale Bisericii, până la un punct primejdios care ar putea duce la schisme în cadrul Bisericii".

Se mai arată că mijloacele utilizate de grupările ortodoxe antiecumeniste nu ar fi cele creştinelti. (Fără a se face o trimitere explicită, se au în vedere chiar argumentele utilizate în „Mărturisirea" de la Volos pentru ieşirea ortodocşilor din mişcarea ecumenică). Astfel, aceste grupuri extremiste ar denatura adevărul în următoarele puncte: 1) ignoră faptul că dialogurile teologice inter-creştine sunt purtate în urma deciziei unanime a tuturor Bisericilor Ortodoxe, atacând, în schimb, numai Patriarhia Ecumenică; 2) răspândesc zvonuri false că unirea dintre romano-catolici

şi ortodocşi ar fi iminentă, deşi ştiu foarte bine că deosebirile discutate în dialogurile teologice sunt destul de numeroase şi că necesită o dezbatere lărgită; în plus, unirea nu este decisă de comisiile teologice, ci de Sinoadele Bisericilor; 3) îi condamnă pe cei care conduc aceste dialoguri, considerându-i „eretici" şi „trădători" ai Ortodoxiei, doar pentru că ei discută cu cei care nu sunt ortodocşi, cu cei care nu împărtăşesc tezaurul şi adevărul credinţei noastre ortodoxe; 4) afirmă că în *dialogul ecumenic* s-ar relativiza învăţătura de credinţă ortodoxă: vorbesc cu dispreţ despre orice efort de reconciliere între creştinii divizaţi, cât şi despre restabilirea unităţii dintre ei, considerând că toate acestea ar constitui „panerezia ecumenismului", fără a aduce nici cea mai mică dovadă că, în contactele sale cu cei ce nu sunt ortodocşi, Biserica Ortodoxă ar fi abandonat sau negat doctrina Sinoadelor Ecumenice şi a Părinţilor Bisericii.

Răspunsul oferit acestor acuzaţii de Patriarhia Ecumenică este un apel la toleranţă, căci „Ortodoxia nu are nevoie de fanatism pentru a se apăra": „Oricine crede că Ortodoxia deţine adevărul nu se teme de dialog, deoarece adevărul nu a fost pus în primejdie niciodată de dialog. Dimpotrivă, atunci când, în zilele noastre, toţi oamenii se străduiesc să-şi rezolve toate disensiunile prin dialog, Ortodoxia nu poate acţiona cu intoleranţă şi extremism". În final, se reafirmă cu tărie rolul de apărător al dreptei credinţe pe care l-a avut şi îl are Biserica din Constantinopol în calitatea sa de „Biserică Mamă" în cadrul Ortodoxiei.

Concluzii

Lucrarea de faţă şi-a propus să aducă cât de cât lumină asupra uneia dintre cele mai mari provocări pe care le cunoaşte Ortodoxia în lumea de astăzi: ***ecumenismul***. Dată fiind importanţa deosebită şi complexitatea temei, răspunsurile oferite nu se doresc a fi unele definitive; rămân încă multe întrebări fără răspuns, dar acesta este un aspect care credem că nu relativizează demersul nostru – acela de a prezenta într-un mod clar principalele poziţii (argumentate teologic) ortodoxe din secolul XX referitoare la dialogul ortodocşilor cu membrii altor culte creştine.

Că tema este una deosebit de importantă şi pentru Biserica Ortodoxă Română reiese şi din impactul pe care l-a avut recent o carte al cărei scop era de a denunţa ispita „zeului toleranţei" asupra credincioşilor (fapt menit însă în esenţă să ducă la o veritabilă „descreştinare a creştinismului")[632]. Teza principală a cărţii vizează o postulată dualitate între credinţa autentică a Bisericii lui Hristos (cea ortodoxă) şi spiritul „tolerant" al aceste lumi (în realitate, unul relativist şi minimalizant), intrat în creştinism prin ecumenism (susţinut de francmasonerie). De aici pericolul deosebit pe care l-ar reprezenta *dialogul ecumenic* pentru creştinii ortodocşi – prin „camuflarea adevărurilor creştine" ale credinţei ortodoxe se ajunge, de exemplu, la următorul aspect: „Adevărul revelat este astfel izgonit din raiul absolutului dumnezeiesc în care îl aşezase tradiţia apostolică şi patristică şi decade, deve-

[632] Vezi *„Zeul toleranţei" şi descreştinarea creştinului. O perspectivă ortodoxă*, Editura Christiana, Bucureşti, 2009. Autorul acestei cărţi, ni se spune, îmbrăcând între timp haina monahală, a dorit să-şi păstreze anonimatul.

nind o simplă piesă în muzeul modern al relativismului”[633]. Or tocmai acest relativism stă la baza „toleranței” omului modern, condus de principiul de a gândi şi a acționa *politically correct* (şi nu *biblically correct*)[634]. De reținut e că regăsim principiul activ inclusiv la nivelul ecumenismului care nu ar urmări altceva decât „unificarea religioasă şi descreştinarea lumii, neutralizarea diferențelor, pentru o mai bună manevrare a maselor în direcția primirii învățăturii antihristice despre lume”[635]. Din punct de vedere creştin ortodox a participa la mişcarea ecumenică ar fi echivalent cu un act de trădare, o cădere în capcana unei ideologii anti-creştine – „şi doar un om naiv ar mai putea considera ecumenismul drept o lucrare duhovnicească şi bineplăcută lui Dumnezeu”[636].

Cartea citată cuprinde câteva semnale de alarmă care nu pot fi neglijate. Cel mai important, credem noi, este acela că unitatea creştinilor nu reprezintă un scop în sine, ci un atribut al Bisericii celei una, sfântă, sobornicească şi apostolică. Cu alte cuvinte, „izbăvirea din toate îndoielile” şi regăsirea unui creştinism global şi unificator (în sens de uniformitate) nu duc în chip automat şi la mărturisirea credinței *mântuitoare*[637] – iar aceasta trebuie să fie calea Adevărului unic al lui Hristos. La fel, creştinii trebuie să aibă ca modele nu savanții eruditi, ci sfinții; aceştia din urmă, ca oameni îndumnezeiți, aveau mintea unită cu inima şi de aceea erau capabili să transmită oamenilor „focul pe care Domnul a venit să-l aducă pe pământ”[638]. Sfințenia (căutarea dobândirii ei) constituie conținutul „metodei ecumenice ortodoxe”; ea este „soluția unificatoare” ce ne poate scoate din schizofrenia produsă de cele două extreme ce bântuie Ortodoxia contemporană

---

[633] *Ibidem*, p. 40.

[634] *Ibidem*, p. 57.

[635] *Ibidem*, p. 65. Înființarea C.E.B. reflectă, aşadar, un „duh sincretist”, perpetuat până azi ca un „aggiornamento” doctrinar al diferitelor concepții confesionale, dogmatice şi ecleziologice (aspect specific şi francmasoneriei). Cf. *Ibidem*, p. 79.

[636] *Ibidem*, p. 269.

[637] Vezi *Ibidem*, p. 298.

[638] *Ibidem*, p. 303. Disputa nu vizează, aşadar, textele, căci „Tradiția este păstrată de sfinți”. *Ibidem*, p. 334.

în raportul ei cu dialogul inter-ecumenic: convertirea cu forța și toleranța indiferentă[639]. Aceste două extreme nu fac însă decât să îndepărteze din ce în ce mai mult de calea unității în Trupul viu al lui Hristos, Biserica.

Desigur, aparent poate fi un impediment „pretenția" ortodocșilor (de altfel nu exclusivă, ea putând fi întâlnită și la alte confesiuni creștine) de a fi membrii acestei Biserici a lui Hristos. Este punctul de plecare indiscutabil al membrilor Bisericii Ortodoxe în dialogul cu frații creștini, dar care nu trebuie să devină prilej de mândrie izolatoare sau pasiune dictatorială în raport cu ceilalți; pe de o parte, avem o moștenire valoroasă ce trebuie păstrată și valorificată, însă, pe de altă parte, „nu avem absolut niciun merit că ne-am născut într-o țară ortodoxă și ne-am botezat în Biserica cea adevărată și deci nu avem absolut niciun motiv de îngâmfare, dispreț ori judecată a celor care încă nu au ajuns la Trupul lui Hristos"[640].

Am rezumat tezele lucrării amintite nu pentru că am fi de acord cu toate[641], ci pentru că, în primul rând, principalele izvoa-

---

[639] *Ibidem*, p. 376.

[640] *Ibidem*, p. 386-387. Aceste considerații resping tentativele fanatice întreprinse de unii creștini ortodocși în spiritul a ceea ce reprezintă de fapt un „anti-ecumenism greșit" (vezi p. 361 ș.u.). Anumite grupări ortodoxe rigoriste uită că nu trebuie să se micșoreze iubirea în numele chestiunilor legate de credință (p. 367). În formularea autorului, „boala noastră constă în faptul că mulți dintre cei ce combatem ecumenismul (sau alte devieri de la adevăr), o facem dintr-o râvnă trupească sau sufletească. De multe ori, sub masca așa-zisei râvne pentru adevăr și nedespătimiți fiind, ajungem să-i urâm pe cei care nu mărturisesc credința ortodoxă. Dar cel care urăște pe cel căzut în păcate (fie erezie sau alt păcat), putem spune că este la fel de vinovat ca și acela, căci un creștin sănătos întotdeauna va avea milă de fratele său, care e chipul lui Dumnezeu, și va încerca cu multă dragoste și înțelepciune să lucreze pentru mântuirea lui. Cel care are certitudinea trăirii întru Adevăr nu va fi niciodată iritat, enervat sau clătinat de necredința sau greșita învățătură a altora. El, fiind neclintit în credința sa, va avea ca rod al harului compătimirea și blândețea față de cei care încă nu au ajuns la cunoașterea adevărului" (p. 362).

[641] Autorul abuzează în anumite generalități, cum ar fi aceea că ecumenismul este instrumentul prin care francmasoneria ar dori înrobirea și

re utilizate sunt aceleaşi ca şi cele ale cărţii noastre (apar citaţi în mai multe rânduri G. Florovsky, D. Stăniloae, dar mai ales I. Popovici şi poziţii exprimate de Sf. Munte Athos) şi, în al doilea rând, ca o consecinţă directă a primului aspect, diferenţierea implicită între viziunea ecumenică ortodoxă şi cea a C.E.B. sau a altor confesiuni creştine. Este ceea ce am urmărit şi noi prin selectarea celor patru poziţii principale ca fiind cele mai bine fundamentate teologic, încercări de articulare a unei concepţii ecumenice ortodoxe în a doua jumătate a secolului XX şi începutul secolului XXI şi mai ales prin promovarea acestei concepţii ca singura ce poate duce în final la constituirea unei veritabile unităţi a tuturor creştinilor. Dacă ar fi să căutăm un „creştinism al noii Europe"[642], atunci, din perspectiva celor patru poziţii, ar fi impetuos necesar să subliniem, ca un punct comun al lor, convingerea solidă că Biserica Ortodoxă este singura Biserică a lui Hristos şi că de aceea ea are de jucat un rol deosebit de important în relaţia cu celelalte confesiuni creştine (şi nu numai)[643]. Oricât ar părea de surprinzător, atât poziţiile „pro" – susţinute de părinţii Georges Florovsky şi Dumitru Stăniloae –, cât şi cele „contra" ecumenismului – relevante pentru Iustin Popovici sau reprezentanţii Muntelui Athos –, expuse în paginile lucrării de faţă, vădesc, dincolo

---

în cele din urmă desfiinţarea Bisericii Ortodoxe. Este o afirmaţie care nu este probată convingător în carte. Apoi, participarea la mişcarea ecumenică nu echivalează cu proclamarea opiniilor francmasonice; dimpotrivă, autorul însuşi redă critica dură făcută de Părintele Georges Florovsky – după cum am văzut, un participant activ la *dialogul ecumenic* – la influenţele francmasoneriei asupra Bisericii Ortodoxe Ruse (vezi *Ibidem*, p. 69 şi 92-93). De asemenea, este total exagerată tenta de „trădare a Ortodoxiei" pe care o lasă să se întrevadă studierea Ecumenismului sau a Istoriei Religiilor la diverse Facultăţi de Teologie Ortodoxă din ţară, participarea unor ierarhi sau profesori de teologie la întruniri ecumenice (este amintită Adunarea Ecumenică de la Sibiu din 2007) sau înfiinţarea Centrului de Cercetare Ecumenică de la Sibiu (vezi *Ibidem*, p. 286-287).

642 Teodor Baconsky ş.a., *Pentru un creştinism al noii Europe*, Seria Boltzmann, vol. 3, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

643 Este teza centrală a cărţii lui Serafim Rose, *Ortodoxia şi religia viitorului*, trad. Maria Băncilă, Editura Sophia, Alexandria, 2007.

de diferențele evidente, dorința unică de a evidenția un ecumenism ortodox *autentic*. Încheiem lucrarea de față prin a ne exprima adeziunea la ceea ce lăsa să se întrevadă Christos Yannaras[644] ca fiind specificul ortodox la *dialogul ecumenic* (și aflat de altfel în totală consonanță cu reflecțiile noastre de până acum):

1) Unitatea Bisericii nu este o „reușită" în plan intelectual sau organizatoric, ci un „fapt existențial", un mod de existență specific Bisericii (sobornicesc); unitatea Bisericii se identifică cu adevărul Bisericii, „adică cu ceea ce Biserica este ca potențialitate existențială și dar al vieții"[645].

2) Spre deosebire de „unitatea Bisericilor" – animată de concesii doctrinare, acțiuni pe plan social-etic și intenții bune –, „unitatea Bisericii" constituie o problemă esențială a vieții oamenilor în totalitatea ei. Altfel spus, unitatea provine nu atât din acțiuni „pe plan orizontal", cât din plenitudinea Duhului eclezial manifestat în Trupul lui Hristos, Biserica (așadar în „plan vertical")[646].

3) Unitatea în învățătură și viață ascetico-mistică este premiza unității depline în Euharistie: „Unitatea Bisericii este acel trup al comuniunii, viața dumnezeiască întrupată în viața lumii, este Dumnezeu Care Se dăruiește pe Sine ca hrană și băutură... faptul de a primi hrana unifică viața omului cu viața lumii și descoperă unicitatea universală a vieții... ca unitate a creatului cu necreatului, a umanului și a Dumnezeirii"[647]. (În acest sens „campionii ecumenicității" sunt sfinții, întruchiparea vie a unirii ce dă unitate Bisericii prin lucrarea sinergică a vieții omului cu harul divin.)

4) Mesajul Ortodoxiei? „Unitatea Bisericii este însuși adevărul său, mântuirea omului; este transfigurarea existențială a omenirii fărâmițate prin cădere în chipul comuniunii treimice"[648]. Este singura „lecție" pe care Biserica Ortodoxă o poate servi în cadrul dialogului ecumenic, într-o căutare sinceră a duhului ecle-

[644] Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, trad. Ignatie Trif și Uliniuc Ionuț Dumitru, Editura Sophia, București, 2009.

[645] *Ibidem*, p. 10.

[646] *Ibidem*, p. 17.

[647] *Ibidem*, p. 43.

[648] *Ibidem*, p. 200.

zial apostolic şi patristic nu doar de către ceilalţi creştini, ci şi de către propriii ei membri[649].

5) Mişcarea ecumenică a intrat într-o criză, consecinţă a declinului C.E.B. ce manifestă intensificarea birocraţiei, mentalitatea funcţionărească şi ispita profesionalismului[650]. Biserica Ortodoxă nu poate ignora acest declin, dar nici nu poate să-l socotească alibi pentru retragerea din dialogul cu ceilalţi fraţi creştini. Chiar „criza de identitate" a mişcării ecumenice poate să fie un prilej potrivit de a(-şi) reaminti că această mişcare „îşi datorează existenţa Bisericilor Ortodoxe care au acceptat să participe la lucrările C.M.B." şi că fără participarea lor – dat fiind refuzul Bisericii Romano-Catolice – Consiliul nu ar mai putea să-şi revendice autoritatea de „organism mondial", rămânând la simplul stadiu de dialog inter-protestant[651].

6) Din nefericire nici măcar ortodocşii nu par să mai conştientizeze rolul lor activ jucat în C.E.B. Trebuie, aşadar, să se treacă peste tentativele de adaptare – izvorâte dintr-un sentiment de inferioritate provenit din deficienţe organizatorice şi economice –, peste principiul majorităţii cantitative ce domină întrunirile ecumenice şi să se reafirme cu tărie „modul autentic" ortodox (expus chiar prin teologi de prestigiu ca G. Florovsky şi D. Stăniloae). Acceptând provocarea „smereniei supreme" a firii noastre, participarea la crucea lui Hristos, ortodocşii vor trebui să lucreze spre o „convertire" a mişcării ecumenice. Ea poate fi realizată „numai printr-o întoarcere la obârşia primordială a experienţei bisericeşti, la imediatul existenţial al mântuirii, adică la Tradiţia teologiei şi a praxis-ului eclezial al creştinătăţii nedivizate a celor şapte Sinoade Ecumenice"[652].

---

649 Vezi *Ibidem*, p. 203-204.

650 *Ibidem*, p. 207.

651 *Ibidem*, p. 213. Asupra rolului pe care îl are de jucat Biserica Ortodoxă în Mişcarea Ecumenică, ca şi influenţele pozitive pe care aceasta din urmă le poate aduce Ortodoxiei, vezi şi Grigorios Larentzakis, „Wie kann die Örthodoxie die ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?", în *Ökumenische Rundschau* 55 (2006), nr. 1, p. 51-67.

652 *Ibidem*, p. 223-224.

Lista prescurtărilor

AB – Altarul Banatului

BOR – Biserica Ortodoxă Română

CW - *The Collected Works of Georges Florovsky* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989

EIBMBOR – Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române

GB – Glasul Bisericii

GOTR – The Greek Orthodox Theological Review

MA – Mitropolia Ardealului

MO – Mitropolia Olteniei

O – Ortodoxia

PG – Patrologiae Cursus Completus: Series Graeca

PL - Patrologiae Cursus Completus: Series Latina

RT – Revista Teologică

ST – Studii Teologice

SVSP - Saint Vladimir's Seminary Press

SVTQ – Saint Vladimir's Theological Quarterly

Bibliografie

Izvoare

Biblia sau Sfânta Scriptură, tipărită sub îndrumarea şi cu purtarea de grijă a Preafericitului Părinte Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, cu aprobarea Sfântului Sinod, EIBMBOR, Bucureşti, 1999.

Sfântul Grigorie Palama, *Scrieri I: Tomosuri dogmatice-Viața-Slujba*, Studiu introd. şi trad. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2005.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Răspunsuri către Talasie", în *FR*, vol. II, EIBMBOR, Bucureşti, 1976.

Sfântul Teodor Studitul, *Dreapta credință în scrierile Sfinților Părinți,* Editura Sophia, Bucureşti, 2006.

Cărți, studii şi articole

***, *„Zeul toleranței" şi descreştinarea creştinului. O perspectivă ortodoxă*, Editura Christiana, Bucureşti, 2009.

***, *Sunt anticalcedonienii ortodocşi?*, trad. Ştefan Nuțescu, Ed. Evanghelismos, Bucureşti, 2007.

***, *The Collected Works of Georges Florovsky,* vol. I-XIV, Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972-1989.

***, *The Dictionary of Historical Theology*, Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 2000.

Baconsky, Teodor ş.a., *Pentru un creştinism al noii Europe*, Seria Boltzmann, vol. 3, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

Bartoş, Emil, *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

Bădiliță, Cristian, *Orthodoxie versus ortodoxie*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2009.

Bălan, Ioanichie, *Convorbiri duhovniceşti*, vol. II, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1988.

Berger, Calinic, „Face Euharistia Biserica? O comparație între ecleziologiile părintelui Dumitru Stăniloae şi mitropolitului Ioannis Zizioulas", în *Tabor. Revistă de cultură şi spiritualitate românească* I (octombrie 2007), nr. 7, p. 13-44.

Bies, Jean, *Athos: muntele transfigurat*, trad. Maria-Cornelia Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

Bremer, Thomas, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jarhrhundert*, Augustinus-Verlag, Würzburg, 1992.

Bria, Ion (ed.), *Martyria/Mission: the witness of the Orthodox churches today*, Comission on World Mission and Evangelism, World Council of Churches, Geneva, 1980.

Bria, Ion şi Heller, Dagmar (ed.), *Ecumenical Pilgrims. Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, WCC Publications, Geneva, 1995.

Bria, Ion, „Teologia Părintelui Dumitru Stăniloae şi hermineutica ecumenică", în *BOR* 118 (2000), nr. 4-6, p. 167-175.

Idem, *Al doilea Botez: itinerarele unei credințe şi teologii de deschidere*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2005.

Idem, *Spațiul Nemuririi sau eternizarea umanului în Dumnezeu în viziunea teologică şi spirituală a Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Trinitas, Iaşi, 1994.

Cavarnos, Constantine, *Father Georges Florovsky on Ecumenism*, Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna, California, 1996.

Căbaş, George, *Părinți contemporani din Sfântul Munte Athos*, Ed. Anastasis, Sibiu, 2007.

Chrysostomos, Arhiepiscop, *Studiile transdisciplinare şi intelectualul ortodox*, trad. Viorel Zaicu, Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2009.

Ciobotea, Daniel „Părintele Dumitru Stăniloae – teolog al ortodoxiei ecumenice", în *Anuarul Facultății de Teologie, Universitatea Bucureşti*, 2004, p. 65-67.

Clark, Victoria, *Why Angels Fall: A Journey Through Orthodox Europe from Byzantium to Kosovo*, Macmillan, 2000.

Clément, Olivier, „Cel mai mare teolog ortodox al secolului XX", în *O* 45 (1993), nr. 3-4, p. 120-127.

Colte, Frances, „The Mission of Eastern Christian Education in the West", în *Diakonia*, Fordham University, nr. 4, 1973, p. 338-339.

Costache, Doru, „Communio, Părintele Dumitru Stăniloae şi rațiunea ecclesial-colocvială a existenței", în *ST* 53 (2001), nr. 3-4, p. 64-81.

Deheleanu, P., „Erezia primatului papal. Ce învață catolicii şi ce spune Biblia", în *O* 1 (1949), nr. 2-3, p. 143-170.

Dehn, Ulrich (ed.), *Handbuch Dialog der Religionen*, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Mein, 2008.

Dionisiatul, Teoclit, *Dialoguri la Athos*, vol. I: *Monahismul aghioritic*, trad. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994.

Dumitrescu, Sorin, *7 dimineți cu Părintele Stăniloae*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1992.

Felmy, Karl Christian, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane,* introd. şi trad. Pr. prof. dr. I.Ică, Deisis, Sibiu, 1999.

Felmy, Karl Christian ş.a. (ed.), *Tausend Jahre Christentum in Russland. Zum Millenium der Taufe der Kiever Rus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.

Florenski, Pavel, *Stâlpul şi Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori***,** trad. Emil Iordache, Iulian Friptu şi Dimitrie Popescu, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

Florovsky, Georges, „Patristic Theology and the Ethos of the Orthodox Church", în *CW* IV, p. 28-29; trad. rom. T. Bodogae, în *MA* 23 (1981), nr. 10-12, p. 748.

Idem, *Ways of Russian Theology*, vol. I, Translated by R. Nichols, Nordland Publishing Company, Belmont, 1979 (*Collected Works*, vol. V).

Golitzin, Alexander, *Mărturia vie a Sfântului Munte: Glasuri contemporane din Muntele Athos*, trad. Ioana Dumitrache-Lupescu, EIBMBOR, Bucureşti, 2006.

Grigoriatul, Damaschin, *Povățuiri din Sfântul Munte: Convorbiri cu Părinți athoniți contemporani*, trad. Agapie Corbu, Ed. Sfântul Nectarie, Arad, 2009.

Grill, Chrisostomus, *Serbischer Mesianismus und Europa bei Bischof Velimirović* (†1956), EOS Verlag Erzabtei, St. Ottilien, 1998.

Henkel, Jürgen, *Îndumnezeire şi etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, traducere Ioan I.Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003.

Hill, Elizabeth, „Justin Popovici (1894-1979)", în *Sobornost* 2 (1980), nr. 1, p. 73-78.

Hooft, Visser't, „Fr. Georges Florovsky's Role in the Formation of the WCC", în *SVTQ* 23 (1979), nr. 3-4, p. 135-138.

Ică, Ioan I. jr (ed.), *„Persoană şi comuniune". Prinos de cinstire Părintelui Prof. Acad. Dumitru Stăniloae (1903-1993) la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Arhiepiscopia Ortodoxă Sibiu, 1993.

Ică, Ioan I. jr. - Marani Germano (ed.), *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analiză – perspective*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

Ioja, Cristinel, *Dogmatică şi dogmatişti: prolegomenă privind aprofundarea teologiei dogmatice ortodoxe în România în a doua jumătate a secolului XX şi începutul secolului XXI*, Editura Marineasa, Timişoara, 2008.

Ioniță, Viorel, „Contribuția Părintelui Dumitru Stăniloae la dialogul ecumenic", în *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă, Bucureşti,* nr. 87 (2004), p. 87-93.

Jevtitch, Athanase, *Dossier Kosovo*, trad. Mira Traikovitch şi Jean-Louis Palierne, L'Age d'Homme, Lausanne, 1991.

Kapsanis, Gheorghe, *Ortodoxia: nădejdea popoarelor Europei*, trad. Ştefan Nuțescu, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2006.

Karambelas, Heruvim, *Părinți duhovniceşti contemporani de la Sfântul Munte Athos*, 2 vol., trad. Felix Truşcă şi Cornel Savu, Ed. Deisis, Sibiu, 1997.

Künkel, Christoph, *Totus Christus. Die Theologie Georges V. Florovskys*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1989.

Larentzakis, Grigorios, „Wie kann die Örthodoxie die ökumenische Bewegung verändern? Wie kann die ökumenische Bewegung die Orthodoxie verändern?", în *Ökumenische Rundschau* 55 (2006), nr. 1, p. 51-67.

Lelouvier, Y.-N., *Perspectives russes sur l'Eglise. Un theologien contemporain: Georges Florovsky*, Editions du Centurion, Paris, 1968.

Lilienfeld, Fairy von, „Tausend Jahre Kirche in Rußland. Geschichte der russischen Orthodoxie", în *Tausend Jahre Kirche in Russland*, Tutzing, 1987, p. 25-27.

Luz, Ulrich, „Unity of the Church in Pauline Times", în *Sacra Scripta*, nr. 2, 2004, p. 53-71.

Maczewski, Christoph, *Die Zoi-Bewegung Grichenlands. Ein Beitrag zum Traditionproblem der Ostkirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.

Makridis, Vassilios N., „The Brotherhoods of Theologians in Contemporary Greece", în *GOTR*, nr. 2 (1988), p. 167-187.

Marcu, Grigorie T., „Episcopatul roman al Sfântului Apostol Petru în lumina Noului Testament. Obârşiile dubioase ale unei legende", în *O* 1 (1949), nr. 4, p. 116-129.

Idem, „Elemente de eclesiologie paulină", în *MA* 6 (1968), nr. 1-3, p. 28-36.

Menounou, I., *Cosma Etolianul, Învăţături (şi Biografia)*, Ed. Tinos, Atena, Învăţătura I, 1, 37.

Meyendorff, John, *Biserica Ortodoxă ieri şi azi*, traducere Cătălin Lazurca, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

Mihoc, Vasile, „Ecleziologia Noului Testament", în *ST* 29 (1977), nr. 3-4, p. 233-248.

Moeller, Charles, „Nouveaux aspects de l'oecuménisme", în Andrew Blane (ed.), *The Ecumenical World of Orthodox Civilization. Russia and Orthodoxy: Volume III. Essays in Honor of Georges Florovsky*, Mouton, Haga – Paris, 1974.

Moşoiu, Nicolae (coord.), *Relevanţa operei Părintelui Profesor Ion Bria pentru viaţa bisericească şi socială actu-*

ală. Direcţii noi de cercetare în domeniul doctrinei, misiunii şi unităţii Bisericii, Editura Universităţii „Lucian Blaga", Sibiu, 2010.

Idem, *Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, Piteşti-Braşov-Cluj-Napoca, 2000.

Mylonas, Christos, *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Eternal Identity*, Central European University Press, Budapest/New-York, 2003.

Neamţu, Mihai, „Between The Gospel And The Nation: Dumitru Stăniloae's Ethno-Theology**",** *Archaeus. Studies in the History of Religion*, 10 (2006), nr. 3, p. 9-46.

Nellas, Panayotis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediţia a II-a, studiu introd. şi trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1999.

Nicolescu, Costion, *Teologul în cetate. Părintele Stăniloae şi aria politicii*, Ed. Christiana, Bucureşti, 2003.

Palama, Grigorie, *Scrieri II: Fecioara Maria şi Petru Athonitul – prototipuri ale vieţii isihaste şi alte scrieri duhovniceşti*, studiu introd. şi trad. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2005.

Păcurariu, Mircea, *Dicţionarul Teologilor Români*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996.

Pătuleanu, Constantin, „Dimensiunea ecumenică a operei Pr. Prof. Dumitru Stăniloae", în *Analele Universităţii din Craiova* 7 (2002), nr. 10, p. 158-168.

Pestroiu, David, „Ecumenismul – între susţinere şi contestare", în *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, Universitatea Bucureşti, Anul VII, 2006-2007, Ed. Universităţii din Bucureşti, 2007, p. 419-447.

Popescu, Teodor M., „Cezaro-papismul romano-catolic de ieri şi de azi”, în *O* 3 (1951), nr. 4, p. 495-538.

Popovici, Iustin, „The Life of the Holy and Great Martyr Tsar Lazar of Serbia”, în Todor Mika şi Stevan Scott (ed.), *The Mystery and Meaning of the Battle of Kosovo*, Printed by Great Lakes Graphics, Skokie, 1989, p. 1-44.

Idem, *Biserica Ortodoxă şi Ecumenismul*, trad. Adrian Tănăsescu, Mănăstirea Sfinții Arhangheli-Petru Vodă, 2002.

Idem, *Omul şi Dumnezeul-Om. Abisurile şi culmile filosofiei*, Editura Deisis, Sibiu, 1997.

Idem, *Svetosavlje kao filosofija života*, München, 1957.

Ranson, Patric, „Le Pere Justin Popovitch ou l’experience vivante de la Tradition”, în Justin Popovici, *L’Homme et le Dieu-Homme*, L’Age d’Homme, Lausanne, 1989, p. 4-30.

Rogich, Daniel (ed.), *Serbian Patericon*, vol. I, St. Herman of Alaska Brotherhood, St. Paisius Abbey Press, 1994.

Rose, Serafim, *Ortodoxia şi religia viitorului*, trad. Maria Băncilă, Editura Sophia, Bucureşti, 2007.

Săbăduş, Ioan, „Ecleziologia în scrierile Sfântului Apostol şi Evanghelist Ioan”, în *O* 17 (1965), nr. 3, p. 308-325.

Schaeffer, Frank, *Dans de unul singur. Căutarea credinţei ortodoxe în era falsei religii*, trad. Marian Sorin Rădulescu, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2006.

Schmemann, Alexander, *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*, Translated by L. Kesich, Harvill Press, London, 1963.

Sfânta Mănăstire Paraklitu, *Ecumenismul*, trad. Ştefan Nuţescu, Editura Evanghelismos, Bucureşti, 2004.

Skouteris, Constantine, *Perspective ortodoxe*, trad. Ioan Marin Croitoru, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008.

Spidlik, Tomas, *Spiritualitatea Răsăritului Creştin:* IV. *Omul şi destinul său în filozofia religioasă rusă*, traducere Maria-Cornelia Ică jr, studiu introductiv şi postfaţă Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2002.

Stăniloae, Dumitru, „Chipul de mâine al Bisericii romano-catolice în viziunea teologilor catolici inovatori", în *O* 23 (1971), nr. 2, p. 266-283.

Idem, „Acţiuni şi poziţii noi în eforturile de apropiere între Bisericile Ortodoxe şi Bisericile Vechi Orientale", în *O* 24 (1972), nr. 1, p. 113-119.

Idem, „Biserica universală şi sobornicească", în *O* 18 (1966), nr. 2, p. 167-198.

Idem, „Câteva trăsături caracteristice ale Ortodoxiei", în *MO* (1970), nr. 7-8, p. 730-742.

Idem, „Concepţia ortodoxă despre Tradiţie şi despre dezvoltarea doctrinei", în *O* 27 (1975), nr. 1, p. 5-14.

Idem, „Coordonatele ecumenismului din puncte de vedere ortodox", în *O* 19 (1967), nr. 4, p. 494-540.

Idem, „Declaraţiile şi hotărârile sesiunii a patra a Conciliului al II-lea de la Vatican", în *O* 18 (1966), nr. 1, p. 8-34.

Idem, „Doctrina catolică la I-ul şi al II-lea Conciliu de la Vatican", în *O* 17 (1965), nr. 4, p. 459-492.

Idem, „Doctrina ortodoxă despre păcatul ereditar, judecată din punct de vedere ortodox", în *O* 9 (1957), nr. 2, p. 195-215.

Idem, „Doctrina ortodoxă şi catolică despre păcatul strămoşesc", în *O* 9 (1957), nr. 1, p. 3-40.

Idem, „Dumnezeiasca Euharistie, în cele trei confesiuni", în *O* 5 (1953), nr. 1, p. 46-115.

Idem, „Faptele bune în învăţătura ortodoxă şi catolică", în *O* 6 (1954), nr. 4, p. 507-533.

Idem, „Ființa Tainelor în cele trei confesiuni”, în *O* 8 (1956), nr. 1, p. 3-28.

Idem, „Iubire şi adevăr: pentru o depăşire a dilemei ecumenismului contemporan”, în *O* 19 (1967), nr. 2, p. 288-290.

Idem, „În problema intercomuniunii”, în *O* 23 (1971), nr. 4, p. 561-584.

Idem, „Început de revizuire şi de luptă deschisă în Biserica romano-catolică”, în *O* 20 (1968), nr. 4, p. 619-627.

Idem, „Învățătura despre Maica Domnului la ortodocşi şi romano-catolici”, în *O* 2 (1950), nr. 4, p. 559-609.

Idem, „La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission de l’Eglise”, în *Contacts* 27 (1975), nr. 92, p. 447-457.

Idem, „Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual”, în *O* 15 (1963), nr. 3-4, p. 544-589.

Idem, „Natura sinodicității”, în *ST* 29 (1977), nr. 9-10, p. 605-614.

Idem, „Numărul Tainelor, raporturile între ele şi problema Tainelor din afara Bisericii”, în *O* 8 (1956), nr. 2, p. 191-215.

Idem, „Ortodoxia în fața unor fenomene actuale din creştinismul apusean”, în *O* 26 (1974), nr. 2, p. 325-345.

Idem, „Perspectivele dialogului cu Bisericile Vechi Orientale: lucrările Comisiei interortodoxe de la Addis Abeba”, în *BOR* 89 (1971), nr. 9-10, p. 978-991.

Idem, „Posibilitatea reconcilierii dogmatice între Biserica Ortodoxă şi Vechile Biserici Orientale”, în *O* 17(1965), nr. 1, p. 5-27.

Idem, „Prima sesiune a «Sinodului episcopilor» şi frământarea din Biserica romano-catolică”, în *O* 20 (1968), nr. 1, p. 152-167.

Idem, „Problema uniatismului în perspectivă ecumenică”, în *O* 21(1969), nr. 4, p. 616-625.

Idem, „Responsabilitatea creştină”, în *O* 22 (1970), nr. 2, p. 181-196.

Idem, „Revelația prin acte, cuvinte şi imagini”, în *O* 20 (1968), nr. 3, p. 347-377.

Idem, „Rugăciunile pentru alții şi sobornicitatea Bisericii”, în *ST* (1970), nr. 1-2, p. 29-38.

Idem, „Sfântul Duh şi sobornicitatea Bisericii”, în *O* 19 (1967), nr. 1, p. 32-48.

Idem, „Sobornicitatea deschisă”, în *O* 23 (1971), nr. 2, p. 165-180.

Idem, „Spiritualizarea structurilor bisericeşti în epoca actuală şi cauzele ei”, în *O* 24 (1972), nr. 4, p. 512-522.

Idem, „Starea primordială a omului în cele trei confesiuni”, în *O* 8 (1956), nr. 3, p. 323-357.

Idem, „Starea sufletelor în învățătura ortodoxă şi catolică”, în *O* 5 (1953), nr. 4, p. 545-614.

Idem, „Tendința Vaticanului după comuniunea euharistică cu ortodocşii”, în *O* 24 (1972), nr. 3, p. 492/494.

Idem, „Uniatismul din Transilvania. Opera unei întreite silnicii”, în *BOR*, nr. 3-4 (1969), p. 355-390.

Idem, „Unitate şi diversitate în Tradiția Ortodoxă”, în *O* 22 (1970), nr. 3, p. 333-346.

Idem, „Vasta mişcare de contestare în romano-catolicism”, în *O* 21 (1969), nr. 2, p. 304-316.

Idem, *Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986.

Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. II, EIBMBOR, Bucureşti, 1978.

Idem, *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, EIBMBOR, Bucureşti, 1973.

Tofană, Stelian, „The Dimension of Being Unity of the Church in New Testament Terminology", în *Sacra Scripta*, nr. 2 (2004), p. 172-173.

Toma, Ştefan, *Tradiţie şi actualitate la Pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu, 2008.

Toroczkai, Ciprian-Iulian, *Teologia rusă din diaspora. Context istoric; principalii reprezentanţi şi originalităţile lor teologice*, Editura Agnos, Sibiu, 2005.

Idem, *Tradiţia patristică în modernitate. Ecleziologia Părintelui Georges V. Florovsky (1893-1979) în contextul mişcării neopatristice contemporane*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008.

Tulcan, Ioan; Ioja, Cristinel (ed.), *Teologia Dogmatică Ortodoxă la începutul celui de-al III-lea mileniu*, Arad, 2006.

Velimirovici, Nicolae, *Mai presus de Răsărit şi Apus*, trad. Gheorghiţă Ciocoi, Ed. Sophia/Cartea Ortodoxă, Bucureşti, 2008.

Idem, *Prin fereastra temniţei*, trad. Ionuţ şi Slajdana Gurgu, Ed. Predania, Bucureşti, 2007.

Idem*, Răspunsuri la întrebări ale lumii de astăzi* 2 vol., trad. Adrian Tănăsescu-Vlas, Ed. Sophia, Bucureşti, 2002.

Williams, George, „Florowski (Florovsky), Georg", în Franklin H. Littell, Hans Walz (ed.), *Weltkirchen Lexikon*. Handbuch der Ökumene, Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1960, p. 414.

Idem, „Georges Vasilievich Florovsky: His American Career (1948-1965)", în *GOTR* 11 (1965), nr. 1, p. 7-107.

Winkler, Dietmar; Wilfred Nausner (ed.), *Oikos Europa zwischen Oikonomia und Oikumene*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 2004.

Yannaras, Christos, *Adevărul şi unitatea Bisericii*, trad. Ignatie Trif şi Uliniuc Ionuț Dumitru, Editura Sophia, Bucureşti, 2009.

Zizioulas, Ioannis, *Euharistie, Episcop, Biserică. Unitatea Bisericii în dumnezeiasca Euharistie şi episcop, în primele trei secole creştine*, trad. Ioan Istrati şi Geanina Chiriac, Editura Basilica, Bucureşti, 2009.

Cuprins

Introducere 5
I. Georges V. Florovsky 17
II. Iustin Popovici 69
III. Dumitru Stăniloae 132
IV. Poziția Muntelui Athos 198
Concluzii 274
Lista abrevierilor 280
Bibliografie 281
Cuprins 295